目錄

人文史觀

文化的生物學觀

從我們人類的眼光看來，文化是演化過程中最後的一步。要是這過程是自上而下的——因爲人類有價值的觀念，總喜歡有高低上下的比較——文化就要算最登峯造極的一步或一級了。如下圖：

文化現象
社會現象
心理現象
有機現象
理化現象

社會學家和文化學家的雖把演化的過程看作一條梯子，或是一座塔，或金字塔，可以歷級而升，走到文化現象的時候，我們就到了塔尖了。

這座塔一起有五層，下面的級層產生上面的級層產生的那個手續就叫做演化。越下的級層越基本地盤越大；越上的級層，依靠以爲根據的級層越多，在現象界裏所佔的部分卻越小。這種種是略知社會科學的人的常識，無須多說。

什麼叫做『文化的生物學觀？』就是站在生物學的立腳點來觀察文化，觀察的結果，自然不能不繼以解釋。所以普通所謂這個觀那個觀的『觀』字，原來兼具『觀察』與『解釋』兩重意義，而解釋似乎更加重要。

甚麼是解釋？哲學與玄學的解釋是一種。科學的解釋又是一種。科學家的解釋說起來很單純。原來他只會把甲批的現象來做乙批的現象的註腳；註腳註清楚了就算解釋清楚了。所謂甲批乙批又逃不出剛才所說那個金字塔的範圍，所謂『批』又往往就是塔上的級層。最普通的自然是拿下一級層或數級層的現象來解釋在它們上面的一級，例如以理化現象解釋有機現

象，或以二者共同來解釋心理現象。　反是，在上級層裏的現象也未始不可以拿來解釋在下級層裏的現象，因為演化的過程既經走遍了這幾個級層，而各級層又同時存在，他們中間包括的現象自然不免來復的相互的發生影響。　例如文化現象也可以引來解釋心理現象，心理現象也可以引來解釋有機現象。　此外同級的現象也有其前因後果的關係，所以彼此也可以引作解釋之用。例如理化現象就不能不在同級的現象中自尋解釋，因為我們假定他們的級層是最基礎的級層了。

　最近幾年來在別的級層裏也有『自謀解釋』的運動，例如行為主義派的對於心理現象與文化學派的對於文化現象。　他們認為這種『自謀』的『不求人』的解釋是最科學的。　這種見解和毅力我們不能不佩服。　但是我們要記得宇宙間的現象原是錯綜的綿續的，級層原是人類為便於了解起見的一種看法，並不是現象界真有甚麼劃分的領域。　要比較圓滿的解釋一種現象，要比較完全指出他的因緣來，勢不能不多方的顧到，不宜局守一隅。

　文化現象演化出得最遲，所以他所憑藉的因子也最多最複雜，比較最接近的是社會因子，次為心理的，再次為有機的或生物的，最疏遠的是理化的因子了。　這種種因子都可以引來解釋文

化；再加上文化現象自身的解釋；這種綜合的解釋才算比較圓滿。 完全按照上文金字塔的說法，『文化的……觀』至少可以有五種。 但目下學問界所流行的實在可以歸納爲三種，一是文化的地理觀或自然環境觀，二是文化的生物學觀，三是文化的文化學觀。 餘如別的『文化的……觀，』例如思想觀、種族觀、唯物史觀等等大都可以歸納在這三個裏的一個或一個以上。 能夠把這三大觀法三大解釋法統統顧到，結果也就不能不算圓滿了。

用生物的現象或原則來解釋文化，原是片面而不圓滿的，然則這一篇討論又何以單單的講『生物學的解釋』呢？ 這裏有三層不得已的理由。 一是現象無涯涘，因果關係無窮期，一人蓋一手一足之烈，決難面面俱到，我們不能不分別的觀察或解釋。 一個人求學問，在今日的情勢之下，不能上知天文，下識地理，中通人事；學問越發達，分工越細到，其實也不過這個原因，就是能力有限。 祇要我們求學問的時候，作觀察與解釋的時候，不把自己的一種學問當作唯一的學問，自己的觀察法與解釋法當作唯一的觀察法與解釋法，也不把別種學問、別派解釋與觀察忘記了抹殺了、或小看了，我們便算盡了人事。

第二個理由是：生物現象比較基本而也是比較可以用人力來左右的。用社會現象與心理現象來解釋文化，固然很方便，因爲他們與文化現象最接近；要利用他們的勢力來左右文化，也很容易，也是因爲彼此接近的關係。但是這種解釋，這種人力的支配，比較要缺少基本性與固定性。例如改變社會組織，提倡教育，自然可以教文化有一度的興奮，但是要是聰明才智的程度有限，這種興奮是不會持久的。反過來，理化的現象自然是最基本了，但是他們比較的最不受人力的左右，寒帶的奇冷、熱帶的酷熱、日本的地震、中國西北方的沙漠化，是絕對沒有多大辦法的，人類生活只有遷就他們，很難教他們來遷就人類。在一切現象之中，能夠比較受人力的轉移的，同時也具有充分的基本性的，是生物學的現象。也許有一天，人類的知識發達到一種程度，可以教後天獲得性遺傳，也可以用理化的方法自由的喚出精質的突變，到那時候，不但社會現象、心理現象、和文化現象自己，要取得多量的基本性，就是理化現象也要比較的變爲可以用人力來左右的了。到那時候，我們便可不必在『生物學觀』上多發議論了。

第三個理由是：文化的種種解釋中，生物學的解釋比較最不受人注意，尤其是在科學幼稚的

中國，自就近數百年來中國的國勢問題而論：中國的積弱，自然是一種文化的現象，但是國人多方的解釋，總是逃不了政治不良、外交失敗、生計窮困、教育不普及、帝國主義壓迫，幾個方面——沒有一個不是文化級層以內的。偶有以中國地勢、氣候、交通不便等等比較地理的現象來解釋的，但已屬少數。至於根據了生物現象與原則出來說話的，幾乎沒有。以前繙譯赫胥黎天演論的嚴幾道先生在他給朋友的書信中偶然提到一二，後來卻也沒有嗣響的人。但是即使自因推果而言，一國的積弱，一國文化的衰落，決不是一二原因或一二種原因所可圓滿的解釋；我們又怎樣知道沒有很嚴重的生物原因在後面活動呢？關於這一層，這一篇討論裏談不到；讀者如有好耐性，請就拙作人類學家對於中國問題的觀察（中國評論週報一卷三期）和下文中的說才丁兩旺，人文選擇與中華民族，以及本書的其它兩輯，加以參考。

生物學家觀察文化與解釋文化，有一個假定，就是：文化盛衰由於民品良窳，而民品良窳由於生物的原因。這個假定還可以逼進一步說，就是文化盛衰由於人才消長，而人才消長由於生物原因：這兩種說法原是差不多的，大凡人口一般的品質好，特殊的人才就容易產生，否則便不容

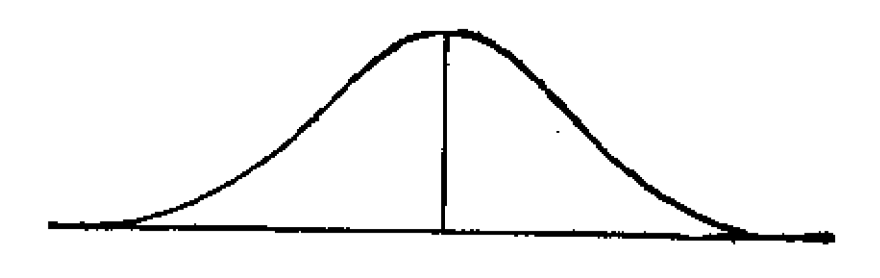
易產生。所謂生物的原因有三：一是變異，二是遺傳，三是選擇或淘汰。選擇有兩種，因了自然勢力而發生的叫做自然選擇，因了社會與文化勢力而發生的叫做文化選擇。選擇所由發生的途徑有三：一是生產，二是婚姻，三是死亡。如限於某一地方或時代說話，我們還可以加上一個第四個途徑，就是人口的流動或移殖。

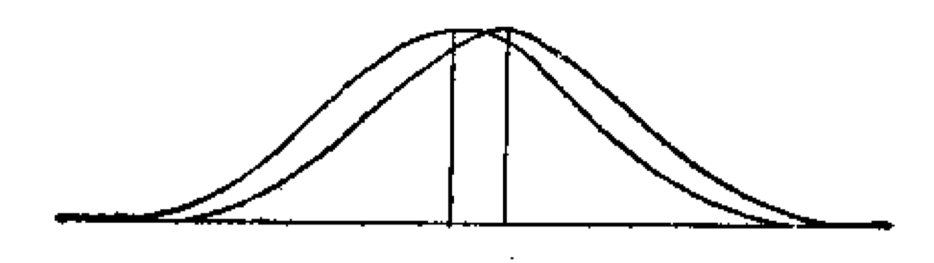
變異現象是生物現象裏最基本的，大率一種生物在演化過程裏的地位越高，變異的品性就越多，每一種品性的變異性也越大，造成生物學所稱的『多形現象』(Polymorphism)。多形現象的發達，到了人類而登峯造極。許多帶有社會性的昆蟲，例如蜜蜂，也是很『多形』的。但是蜜蜂只有蜂后、雄蜂、工蜂三種，並且三種中間，有兩種的地位——蜂后與工蜂——是彼此可以變換的。人類便遠不止三種，詩人、畫家、醫生、政客、牧師、建築師、各種的科學家……說之不盡，試問他們任何兩種的地位能不能隨便對換。人類的多形現象，不比別的動物，一半自然是文化環境的勢力所造成的，這誰都不能否認，但是生物學家也相信詩人、畫家、科學家等等，無論你怎樣利用教育功夫和訓練功夫，決不是人人可以做到的；一定要一個人的變異的傾向中間，有可以做詩人、畫

家、或科學家的基礎因子，再加上文化環境啓發的效能，這個人方纔可以成爲詩人、畫家、或科學家。這種基礎的因子當然不容易證明，但是這種因子的不容易證明和物理化學領域內電子和原子的不容易證明差不多。

一個民族的變異品性（variations）和每一品性的變異性（variability），往往因爲歷史的背景和地理的環境關係，和別的民族不同。　品性有多少，而每一品性的變異性有大小，品性多，各種人才也多，而文化的表現也就多變化，不拘拘於一二方面。　例如中國二千餘年來的文化和二千餘年前的文化，在這一點上就很不同，春秋戰國時代的文化是多麼的陸離光怪？　秦漢以來的文化是多麼的一成不變？　難道這種相反的局面完全沒有生物的背景麼？　我相信不會沒有

品性多固然可貴，尤貴乎每種品性的變異性大；因爲除了人才的種類加多以外，每種人才的才力要加强，而文化每一方面的造詣要更加未可限量。　一種品性在一個人口或民族裏的變異可以用一條曲線表示出來，如下文第一圖，大率中等的人最多，越趨中下中上兩個極端人數便越少。　這種曲線的曲法，自然又要看一種品性在一個民族中分布的特殊情形。　要是中庸的少，而





趨極端的多，則曲線的中段要扁平，而兩端所被的地面要廣大，否則反是。　假設有兩個民族於此，講起他們的智力——就是聰明的程度——的分布來，一個是中庸的少，極端的多，一個恰好相反，如第二圖。　算起平均來，這兩個民族也許沒有分別，但是雙方在文化的造詣上也許有驚人的差異！爲甚麼？　生物學者的答覆是：文化原是人才所產生的，人才在統計的分布上佔的總是中上的地位，中庸的人和中下的人是沒有多大貢獻的。　如今乙民族的中上的人就要比甲民族的爲多，文化的成就自然更要可觀了。　不但如此，中上的那個極端伸出得愈遠，傑出的人才便愈多，而文化的發揚光大越是了不起。　這種極端的人才自然不會多，但是一個民族只要能產生指頭上數得清的幾個，他的文化也就可以壓倒其它民族了。　近代的西洋文化其實就靠幾個這種極端的臺柱子，例如里奧那陀、筏克拿、沙士比亞、奈端、達爾文、赫胥黎、愛因斯坦。　生物學者不相信這種人可以完全用文化的力量栽培出來。

據一部分生物學者的觀察，上面第二圖所示的兩條曲線也可以代表男女兩性的分別，就是，男性的變異性大，女性的小。　這個看法要是可以成立，就可以局部解釋爲甚麼女子對於文化直

接的貢獻向來沒有男子的一般大。

到此也許有人要說第二圖所示的變異性的大小也許是完全由於環境激發出來的。 這話不錯，但是未盡然。 生物界的變異固然有兩種，一是遺傳的，一是環境激發的。 上面第二圖裏的兩條曲線所代表的生物倘若是一種純系動物的兩派，那末變異性大小的不同，的確是完全環境所喚起的了。 但是不論任何民族是不知多少純系所錯綜結合而成的一個『庶衆』或『人口；』兩個『庶衆』間的變異性的大小却不能完全用環境勢力來解釋。

第二圖裏兩條曲線的中庸點是共同的：這也許是引起上面有人誤會的一個原因，因為一個純系的兩派，不論生長在怎樣不同的環境裏，他們的中庸點總是一致的。 但是就民族間的差別說來，第二圖所示實在是很理想的；至於實際的情形，並且可以說是很普遍的情形，則如第三圖所示。 上面關於第二圖的種種推論自然也可以用到這個圖上，並且要更加有力，因為這個圖裏所示變異性的大小比較不容易拿環境勢力來解釋開。

上面關於兩個民族比較的話，不論依據第二圖或第三圖，也可以適用到一個民族的前後兩

個時代上，根據第三圖的說法也自然比較要實在。我相信若是可以把春秋時代中國人智力的分布和秦漢以後的比較起來，也可以得到像第三圖中所示的兩條曲線。

關於遺傳這一點，我們不預備多說。遺傳的幾條原則，甚麼韋思曼的精質綿續與精質比較獨立說、孟特爾的三律、跟了韋氏的理論而發生的新達爾文主義或後天習得性不遺傳說、杜勿黎的突變說、約杭生與摩爾更的『基因』遺傳說——是大多數生物學家已認為有效，而且在生物學教本中已經數見不鮮的。人類既然是生物之一，他當然逃不了這許多原則的支配。比較不適用的也許是杜勿黎氏的特變一說，因為突變的發生似乎與一個種族的壽命有關，一個種族在青年精壯氣旺的時候突變多，過此就少。人類也許已經過了這血氣方剛的時期，不會產生許多突變了。但是對於這一點我們不敢斷定。有人說，偉大的天才是一種突變，但安知他不是變異性趨極端的一個表示呢？但無論突變或變異性趨極端，要都不能無遺傳的根據，也都有繼續往下遺傳的可能。不論天才或普通一些的人才，都不能沒有遺傳的張本，這是全部生物學家所公認的，至於心理學家與社會學家，大多數也承認這一點。

看了剛才說的幾句話，可知生物學者講起人類的遺傳，不但顧到形態與生理方面，連智力、性情、脾氣也都牽入範圍。 這是他們直認不諱、居之不疑的。 他們的理由是：形態與結構是『體，』生理、智力、性情是『體』之『用，』『體』的變異既可以遺傳，『用』的變異自然同樣的可以遺傳，所不同的，體既在前，用既在後，前者的遺傳比較直接，不容易受環境勢力的轉移，後者比較間接，比較似乎容易被環境所左右罷了。

近五六十年來西洋文化裏有種種活動，就拿這一點『體用』共同遺傳的假定做根據，而尋到它們所以存在的理由（raison d'être）。 例如：

英美兩國的優生運動；

德、奧、捷、瑞典、挪威、瑞士的種族衞生運動；

才能心理學派與智力測驗運動；

天才及各種特殊才能的研究；

德、美、英諸國的天才兒童教育；

低能教育；

生育限制運動的一部分；

移民與移民禁止運動的一部分（美國、澳洲、新西蘭）；

工業管理用人新法；

醫學界對於體氣之重新注意；

一部分的强兵運動；

罪犯的待遇（局部）；

新史學運動中的「史量學派」；

德謨克拉西與社會主義的新評價。

拉雜說來，已經是十多種有組織的文化活動了。不說別的，就是優生與種族衞生兩種其實類似的活動已經在最近三十年的西洋文化界與學術界裏起了軒然大波，現在還在不住的動盪震撼（參看拙作優生概論中二十年來世界之優生運動章。）關於這一類活動的事實，因為介紹得

不多，國人還沒有十分注意到，所以不感覺到它們影響的遠大。 但是在西方思想界裏，卽素以懷疑派著稱的人，最近也改變了他們的態度。 例如美人孟根，向來是攻擊智力測驗最有力的一人，現在却接受了它的結論了，並且自己還認了錯。 羅素在人類往那裏走那本討論集裏討論到科學的前途，結論中竟把優生認爲最主要的保障和出路。 西方文化的時代精神，德人所時常稱道的 Zeitgeist 要是眞有的話，於此也可以窺見一斑了。

現在說選擇。 上一代種種品性的支配情形，到了下一代發生了變動，有的加多了，有的減少了；上一代某種品性的變異性，到了下一代也發生了變動，或是加大，或是縮小：這便是選擇作用的結果，就叫做選擇。 品性附麗在人身上，所選擇的也就是人，不過根據了品性的說法似乎細密一些。 可以發生選擇作用的勢力有兩派，而兩派勢力所由憑藉的支點，好比象棋裏『砲』的『砲架子，』有三個或四個，上面都已提過，現在要說得略微仔細些。

生物學家旣認爲後天獲得性不能遺傳，那末人類的遺傳還有別的發生變動的機會麼？ 有。一是突變，突變是遺傳的；他所表現在外的便是一個新品性的產生或舊品性的失落。 這一層在

人類比較不易捉摸，我們不去多說。 二就是選擇，也是影響到遺傳的本質的，但是他所引起的變動不是品性的質地上的掉換，而是各個品性在人口中數量上前後不同的支配。 例如智力是一個品性；上一代因為選擇得當，聰明的人多，並且聰明的程度也高，下一代因為選擇得不得當，結果也許相反；上下兩代之間，接得很近，也許不會有這種相反的選擇局面發生，但是這種相反的局面，在任何民族的歷史裏很容易指摘出來。 選擇的局面一有變動，文化的局面也就跟着變動：這又是生物學者觀察文化的一個基本假定。

自然界的勢力，可以使有某種品性的人死亡得遲，結婚得早，生產得多；也可以教缺乏這種品性的人恰恰有相反的行為，這就是自然選擇。 凡是懂得演化論的人，這一點是無須解釋的。 自然選擇的結果，若用人類帶有價值意識的眼光看來，未必都是好的。 例如中國民族自私心自利心的畸形發展，據美國耶魯大學亨丁頓教授的觀察，便是二十年來歷屆荒年所選擇出來的。(參看拙譯自然淘汰與中華民族性，現入本書第三輯。) 以前嚴幾道先生曾經說過，中國人有許多惡劣根性，須經自然淘汰的勢力，層層鏟伐，然後可以澄清。 現在讀了亨氏的議論，可見嚴先生的

眼光也不盡然了。

文化選擇的原理的發見，比自然選擇的要遲二三十年，就在今日西洋的思想界裏可以說還沒有長下根。其實是很簡單很容易承認的。自然而外，人類也未嘗不受社會與文化的種種勢力的支配，使死亡率、婚姻率與生產率發生軒輊的局面。所謂軒輊的局面，就指社會人口中各部分的死亡、婚姻、生產，並不是一般多少，或一般快慢，乃指因為各部分的品性的分布有差別，生死婚嫁的頻數也就有差別。簡言之，軒輊的局面便是經過選擇後的局面。可以產生選擇作用的文化勢力，有的是人類自己覺察的，有的是不覺察的，但是在近代以前，可以說都是不受理性的控制的。不受理性所控制的文化選擇與比較無法控制的自然選擇一般，結果是未必好的。例如歐洲中古時代的基督教，實在產生了不少不好的選擇影響，或稱反選擇的影響。它一面禁止宗教領袖和僧侶的婚嫁，一面又壓迫和殺戮它所認為異端的人；又一方面他又無限制的鼓勵慈善事業，教頑劣遊惰的人可以生存傳種，論者說這種勢力合起來便是中古時代所以局部成為黑暗時代的、一大原因，並且在今日的西班牙葡萄牙等國，還可以見到他們末流的影響。關於天主教提倡獨

身主義一端，我在下文最後一篇裏說過幾句話，如今引在下面，以見文化選擇力所及的遠且深：

> 舊教把凡是性情溫良，比較能彀損己利人的分子，一批一批的吸收去當神父、尼姑、和尚；他們是照規矩不能結婚的，所以日子一多，教會越發達，社會上溫良恭讓的分子越少；到得今日，只落了一句優生學家不勝感慨係之的話：The Church has brutalized the breed of our fore-fathers（教會把我們祖宗的血統獸化了。） 我們總覺得奇怪，歐洲人自己也覺得奇怪，爲甚麼基督垂教二千年，人們的社會行爲，不但不見進步，反見退步，歷屆的戰爭、帝國侵略主義的膨脹、勞資和其他階級間的攘奪嫉妬，無非是損人利己違反教義的行爲；我們又安知這不是基督教自身的選擇作用所幫同釀成的呢？

可以產生選擇作用的文化勢力正多着咧。 戰爭的選擇作用是可以不言而喻的，大致古代的是比較好的，近代的却很壞。 以前中國的重農、今日美國的重商、近代的都市運動、婦女運動、高等教育運動、甚而至於醫學衛生運動，因爲缺少理性的控制，因爲沒有充分參考生物演進的原則，從選擇的眼光看來，對於文化的前途，多少都有幾分不利。

死亡、婚姻、生產三端之所以為選擇的途徑或支點，一望而知，無須多說。但何以移殖也是一個途徑或支點呢？ 移殖的選擇效用，有直接間接兩種。 大批人口移動的當兒，總有一部分不耐風霜跋涉，因而死亡的；這種選擇作用是間接的，因為直接還是死亡的功勞。 遊牧民族的易於強大而一發不可制，甚而至於能夠征服文化遠比它自己高的民族，例如遼、金、蒙古、滿洲等的入主中國，便是受了這種選擇作用之賜。 但是講起有直接的選擇作用的移殖，我們心目中先得存着兩個不同的區域，一個是吃選擇作用的虧的，一個是託了選擇作用的福的。 若把全世界或全國總看，那就無所謂選擇了，因為失之於彼的，即得之於此。

自然勢力和文化勢力都可以引起有直接的選擇作用的移殖。 中國北部及西北部常有水旱之災，不斷的把比較能進取、敢冒險的分子驅逐到別省去，以前向南，近年來大都向東北，到東三省。 這種移殖便是自然勢力所喚起的。 甲地頻年戰爭，把能夠安居樂業的良民都驅逐到乙地或丙地去，五代十國時候的吳越便是當時避兵的樂國。 十七世紀初年英法各國的宗教傾軋把許多富於毅力而能特立獨行的教徒迫出國外，來到新大陸的加拿大新英倫。 這種種移殖行為，

便是文化勢力所激發出來的。

把可以命定文化的生物因子說完之後，我們接着要講幾個實例。我們要看歷史上幾個已經衰落或滅亡的和現代正如春花怒放着的幾個文化，能不能根據生物原則加以具體的概括的解釋。我預備舉出希臘、羅馬、猶太、美國、日本五個例子。

一、希臘。希臘文物的繁榮，是誰都承認爲了不得的。自公元前五三〇到四三〇一百年間，大約六萬七千多成年的自由人裏，竟產生十四名第一流的天才，平均不到五千人裏有一個，這實在是人類文化史裏空前絕後的成績。但是過了這一百年，希臘文化便突然降落，不久就完全消滅，正應着中國史家「興也驟亡也速」的六個字。爲甚麼？原來希臘半島當地中海要衝，當時爲各方移民麕集的區域；當時的政治與社會組織，既嚴自由人與奴隸之分，當時都市國家的人口政策又往往主張嚴格的限制，不肯輕易接受外邦人，所以移民的得爲自由人的大都是嚴格選擇的結果。當時自由人的婚姻生殖，又多少要受國家法令的制裁，很有一些近代優生行政的意味。但到了後來，法令廢弛，移民加入日濫，遲婚與獨身之風盛行，自由人與奴隸亦可隨意通婚，有能力

的女子往往以娼門爲最高尙的職業，因而不事生育。 總之，希臘文化之興，便興於有選擇的移殖、婚姻、與生產，希臘文化之亡，便亡於反選擇的移殖、婚姻、與生產。 （參閱戈爾登氏遺傳的天才，頁三四〇—三四三。）

二、羅馬。 自顗朋作羅馬的衰亡以至今日，替羅馬文化的衰落尋解釋的人很多，尋出的解釋也不少。 德人塞克（Otto Seeck）作古代世界的衰落，臚列的解釋有十個之多，中間倒有好幾個是生物學的，或有生物的含義的。 第一便是『優秀分子的淘汰』，第二是『頻年的征伐』，第三是『人口的減少』，第四是『移民的雜遝』。 第五到第十個解釋便不是生物學的而是文化的，但它們中間有的可以看作文化選擇的結果，有的本身便是有選擇效用的文化勢力。 最近英國人文主義派的哲學家歇雷，又就這許多解釋加以仔細的分析，大致很贊同塞克的說法，並且加以發揮，但是他並不承認『人口的減少』是一個適當的解釋。 （參看歇雷優生與政治，頁一六九—一九六。）

三、猶太。 猶太文化是最奇特不過的。 猶太教的文化，遠在古代，不去說他，且說近數百年來

猶太人對於文化的貢獻。 自從公元後七〇年到今日，猶太人散處各國，不成國家，但是民族存在，文化也存在，不但存在，並且極有光榮。 近數百年來猶太人裏出了不少的第一流的人才；在思想界與金融界，都能夠取得盟主的地位，自斯賓諾莎以至愛因斯坦及馬克斯，無非是思想界的代表人物。 世界第一等的富人裏以猶太人爲多，是誰都曉得的。 上海外國寓公裏最富的便是幾個猶太人。 這都因爲甚麼？ 我們又不能不談到選擇的作用了。 猶太人在歐洲是到處受壓迫與侮辱的；基督教徒不許他們住鄉間買地種田，他們便只好住在城裏，擠在一個狹小的特殊區域以內，幹基督教徒當初所不屑幹的勾當——商業，尤其是銀錢兌換——於是年去年來，層層剝淘汰，終於產出一派，我們不妨說『持籌握算錙銖必較』的天才來。 同時他們因爲身體不能像基督徒一般自由走動，又因爲受到了欺侮不能自由發洩，逐漸養成一種極嚴厲的批評態度，和富有革命性的思想習慣；其不能抱這種態度和思想力薄弱的，在當日顛連困苦的情形之下，也就無法維持，終歸淘汰。 這種淘汰後的局面至今還保留着，正合着舊約裏一句話：凡是上帝喜歡的人，上帝要教他受災受難。

四、美國。 美國文化的勃興，實得力於最初到新英倫的幾批移民；即在今日，在文化各方面做領袖的大部分還是他們的子孫，並且彼此之間，往往可以尋出血緣的關係來。 這些移民，當時的生殖力又很大；人口激增的結果，逐漸把中部西部也都開拓了。 那種情形和今日中國吉黑兩省的情形大同小異。 從事於開拓的人大都是勤儉耐勞、不避艱險、富有朝氣的人。 但是最近幾十年來。 美國人口的情形很起了些變化，早批移民的子孫，比較有能力的，大都成婚遲而艱於生育，所以數目不見增加，而後來的移民，不但品質蕪雜，並且結婚早而生產多。 所以凡有生物眼光的人都覺得美國文化目下的繁榮，決不能長久保持；他們說：美國人生物的資本確是很大，但近年來的費用，已經靠本錢，不靠利息，因爲沒有利息。 這恐怕不是聳動聽聞的議論，實在是慨乎言之。

五、日本。 說到我們的近鄰，也是很有趣的。 近六七十年內日本的勃興，在人類文化史上是不能不大書特書的。 一個文化能夠改頭換面得這樣快，這樣精到，在文化史裏恐怕也是絕無僅有的事。 對於這一點，近人提出的解釋很多，但是幾乎沒有一個是生物學的。 但是我以爲日本的勃興有很明白的生物學的根據。 從自然選擇方面看來，日本是一個島國，天惠又並不富厚，所

以頑劣分子被淘汰的程度比較我們大陸的『地大物博』的中國要深。 從文化選擇方面看來，日本到今日還沾受封建制度的餘澤。 眞正的封建制度，不管他在別的方面的種種功罪——其實我們研究史實原不應講功罪的——實在有保障人才的力量，日本的藩臣武士，在封建制度之下，也許只知講武仗義，比較的喫糧不管事，但是後來在維新的當兒，各方面的領袖，就從他們中間產生出來，到今日長薩諸藩的子孫猶足以左右國勢。 從封建文化變爲工業文化易，因爲雙方都靠嚴密的組織，都仰仗强有力的領袖；從以家族爲中心的農村文化進入工業文化難，因爲以家族爲中心的農村文化是最散漫最不依靠强有力的領袖的一種文化。 這是近代日本所以不落伍而中國所以至今還落伍的一大原因。 很多人口口聲聲駡封建勢力，我看中國所喫虧的，就是缺少眞正的封建勢力，這種勢力在二千年前就消滅了呀。 （關於此節，參看拙著日本德意志民族性之比較的研究。）

對於中國文化的盛衰消長，也未嘗不可以用生物的原則來幫同解釋。 中國的歷史很悠久，各方面的因子異常繁複，要從生物學方面來妥爲解釋，自非熟研歷代掌故的人不辦。 我在下文

末章裏曾略加探討，所得的結果還很有限，不過我相信越探討得進一步，便會越感覺到生物因子的不可輕視。

（此篇原稿見東方雜誌第十二卷第一期。）



人文、史觀與「人治」「法治」的調和論

史觀的變遷或方面雖多，可以有一種歸併的看法，就是不外唯神、唯人、唯物三個範圍。各派宗教的史觀，自然是唯神的。中國以前墨子派的哲學因爲動稱天志，也有不少唯神史觀的意味。儒家議論很一致，顯而易見是唯人的。唯物一派，古時並不發達，道家的史觀很雜，無爲論當然與唯人論不相容；法天法道法自然的說數則兼具神唯物的色彩。這三端以外，再不妨添一個唯文史觀，以前中國法家的史觀屬之。此外又有所謂適然史觀或機遇史觀等史觀。

到了近代，唯神史觀的地位自然日就減削。但是唯人、唯物、唯文的三派都維持着，並且都有新的進展。彼此責難攻訐的文字，時常可以見到。大率生物學者與種族學者是唯人的，地理學者與經濟學者是唯物的，文化學者與哲學家是唯文的。一個完全圓滿的史觀自然是這種種派別之和。但是因爲學科的門類既多，內容又日趨複雜，一人精力有限，只能專注到一二種的學問，

結果，方面越多，顧此失彼的機會越大，於是黨同伐異的態度與偏激固執的議論就不能免了。晚近講種族史觀和經濟史觀的人犯偏狹武斷的弊病最深。

人與文原是不可須臾離的，有了人，接着就有文，然則何以唯人史觀與唯文史觀又要截然分為二說呢？這裏有一層道理。通常我們說，『有人斯有文，』唯文論者說不錯，但是文教一經開端之後，便無須乎特出的人才，他自己就會生生不已，繼長增高，變做『有文斯有文』了。不但如是，文教對人有模鑄薰陶的大力量，究其極，我們可以得到『有文斯有人』的結果。唯文論者大約可以分做兩三個小派別：側重制度法則的可以稱為唯法派，極言思想觀念的重要的可以稱為唯識派，總論文化的各方面的才是唯文論的正式代表。但他們都承認文化勢力處的是主動的地位，而人處的只是比較被動的地位。

作者是一個人文論者。人文論者在在以人為前提，以人為重心。他相信『有人斯有文，』以為不但在生人之初，文化的發軔要靠少數人的聰明智慧，到了後來，文化的能繼續維持，或代有累積，繼長增高，也得靠少數人的聰明智慧，這少數人也許在魚鹽版築隴畝之間，但其為聰明智慧

的人則一。這樣一說，一個人文論者不止是一個唯人論者或人本論者了，並且是一個好人論者了。人文論者雖未嘗不主張好人須得好的文化來維持將養，但是他始終以人為出發點，以人為歸宿。

人文論者有到這種見解，一定要受人唾罵。不諒的人要說他食古不化，違反潮流。比較諒解一些的人至少也要質問他兩個問題。第一，人文史觀和歷代相傳的偉人史觀或『英雄造時勢』的舊說究竟有甚麼分別？第二，在近日『法治』與『人治』的爭論中，人文論者是不是完全左袒人治之說，完全否認『法治論』的地位？人文論者對於這兩個問題不能直截爽快的答覆。容先分別加以討論。

人文史觀和偉人史觀的對象是很相同的：彼此都看重人才的產生。但是，以前偉人史觀裏有很重要的兩點，在人文論者看來，是絕對不可通，或是極不圓滿的。

第一，偉人史觀論人才的產生，往往不講因果律。所以不講因果律的緣故，是因為太注重意志論。意志原是一個不受因果律支配的東西。以前的意志論又可以分做三層說：一是天的意志，

二是他人的意志，三是一己的意志。

前人論人才的勃興，開口便講『天地鍾靈，山川毓秀』一類籠統的現成話。所謂『鍾，』所謂『毓，』自然是天志的一部分，法則所不能支配，人力所不能左右，理智所不能分析的一種手續了。一樣是這塊天地，何以這裏不鍾靈，而偏在那裏鍾靈？一樣是這幅河山，何以以前毓過秀，而如今不毓秀。這一類的問題，自然是無人提出，因為一切一切既出乎天的意志，人類當然莫測高深了。

在宗教信仰比較發達的人，或比較普遍的地方和時代裏，人才的產生自然更歸功於天的意志了。繁庶之區，富貴人家，出了人才，當然是天降百祥的結果，所以人說，既富且貴之後，又篤之以人才，以維持其地位於不替。窮鄉僻壤，貧賤人家，也出了人才，當然更是上天之賜了。但是何以在出人才以前，天却教這家人家貧賤，甚至於到一個很不堪的地步？關於這一點，愚陋一些的人便不求甚解，聰明一些的便有一種極婉轉動聽的自圓之詞，例如：

故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。

這誰都認得是孟子的話。孟子當時那種『生於憂患，死於安樂』的議論，原是一片大道理，並且有不少的教育價值；至於說這都是天所預先替人規畫定當的，那就教我們無從領悟了。

講起孟子，眞是教人高興。他是中國古代講偉人史觀講得最熱鬧、也是最有精彩的一個學者。我們在下文還有好幾處要仰仗他的議論。

上文說天的意志是不受任何法則的支配的。這也許是過甚之詞。大凡相信天志的人，都以爲天志雖不受外界的法則制裁，他自己總守着幾分規矩，決不會頤指氣使的。所以人才的產生，也不是胡亂的，而有相當的時期性，舊約時代的猶太人就深信經過了多少年，就有一位彌賽亞降生，後來居然出了一個耶穌（猶太人承認不承認他爲別一問題）。至今耶穌教裏有好幾派相信耶穌要第二次降臨人間，他們推定了幾個黃道吉日，但都失望了，他們深怪自己信心不堅。

孟子也深信天生聖賢，是有時期性的，他說『五百年必有王者興，其間必有名世者。』他在全部孟子的煞尾裏又說：『由堯舜至於湯，五百有餘歲，……由湯至於文王，五百有餘歲，由文王至於孔子，五百有餘歲……由孔子而來……；』孟子以孔子比『王者，』以自己比『名世者，』但說

到這裏，他忽然未能免俗起來，僅僅的歎着一口氣說：『然而無有乎爾，則亦無有乎爾！』讀孟子的如以此爲孟子最後不再信仰天生人才有時期性的說數，那就上他的當了。

自堪輿之說盛行，天生人才的意志又往往借了『地理』表現出來。這一類的故事很多，尤其到了科舉的時代，姑舉一例如後：

蘇城吳氏始祖塋，明時葬在胥門外桐涇，與七子山相對。有術者過其地曰：『此吉壤也，逢壬戌當發，惟先旺女家耳。』嘉靖壬戌，申文定公時行中狀元，申爲吳壻。天啓壬戌，陳文莊公仁錫中探花，陳爲吳甥。康熙壬戌，彭太史甯求中探花，彭爲吳壻。乾隆壬戌，陸朗甫桂森中進士，陸爲吳甥。嘉慶壬戌，吳爵孫棣華殿撰廷琛始中會狀。道光壬辰，廷琛堂姪鍾駿又中狀元。（錢泳，履園叢話。）

這種故事，讀來很像神話，人的腦經能不能窺其祕奧，留待下文再說。

其次，除了神道或天的意志之外，人的意志也未嘗不能產生人才。所謂人，也許是別人，也許是自己。先說別人的：這便是舊派教育的基本信仰之一。自胎教、家教、以至於一般的師道，向來

以爲都有絕大的力量。胎教是做母親的在胎期裏善於運用意志的結果。大戴禮、列女傳、博物志都講胎教之法，教凡爲孕婦的須要聚精會神，把持得定，不爲外邪所感，生兒自然聰明良善。二百多年以前有一位日本人（稻生恆軒）說得最精警：

> 兒在胎內，與母一氣，母之意態，其影響深印於兒心。是以母心正直無邪，則胎生之子亦與之爲無邪。凡自懷胎之日始，即應整躬定慮，諸惡勿爲，靜待分娩，是謂胎教。（下田次郎，胎教。）

要是世間的孕婦都能這樣的善用其意志，豈不是普天之下莫非人才麼？文王的母親太任據說是如此的。可惜我們不曉得後來『野合』而生孔子的徵在，天使感夢而生耶穌的馬利亞是不是如此。好在這些超等的大人物五百年內總得生一次，數中注定，也就無須乎胎教了。這一番話並不是拿先聖昔賢來開玩笑的，不過借此可以曉得胎教既是意志的產物，當然也是不受因果律的支配的了，不受因果律支配的事物，人文論者只好置之不論。

事實上近代生物家就不承認胎教這樣東西，他們只承認『胎養』。孕婦與胎兒的關係實

在是很隔膜的營養物從母親的血管傳入胎兒體內，尚且得經過一層薄膜，其他生理作用的各不相干，以至於心理交感的絕對不可能，更無須說得了。

胎教所憑藉的是孕婦的意志，一般教育所憑藉的便是教師的意志了。以前師道的尊嚴大部分就建築在意志力的偉大上。『君子所過者化，所存者神，』凡屬君子意志力所及的，『頑夫廉，懦夫有立志，』頑懦的既可廉可立，又何往而不是人才呢？

第三種產生人才的途徑是一人自己的意志。一般人聽從了孔孟之教，也很信這一點。孔子所謂『吾欲仁，斯仁至，』孟子所謂『不思而已，思無不得，』都是責人運用一己意志之論。孟子自稱不動心，又稱善養浩然之氣，都表明他自己確是一個在意志上善用內功的人。不善用意志因而失敗的人，是『自』暴的，是『自』棄的。

但我輩用今日的眼光看來，個人的自由意志和天的意志、孕婦教師的意志，是一樣的不可捉摸。人才如孟子，動輒以『養志』的大道理訓人，殊不知有孟子之聰明毅力則可，無孟子之聰明毅力則不可。並且到了真正有人向他們請教實地『養志』用甚麼方法的時候，他們也支吾其詞，從

來沒有說一個清楚。公孫丑問浩然之氣，孟子只說得一句『是難言也。』曹交很想做堯舜，情願做孟子的及門弟子，孟子却說，『夫道若大路然，豈難知哉？人病不求耳，子歸而求之，有餘師。』『病不求，』『歸』而『求，』都是教曹交自用其意志的意思。後來曹交的成績如何，我們不得而知，我們只曉得除了孟子裏有這一段關於『大人物速成法』的談話而外，在別處再也沒有遇見這位『九尺四寸』大飯量的曹交先生。

這三種產生人才的意志論之間，實在有幾分演化的關係。最初人類對於生存尙沒有多少把握，故一切委諸神道，委之天命；後來文化日臻進境，始信人們的意志可以彼此互感，於是才發生英雄的崇拜，才明白教育的效能。最後，更進一步的信任自己的意志可以轉換環境，可以左右一己的前程。中國春秋戰國時代的文化是一種過渡的文化，所以這幾種『意志可以產生人才』的論調交光互影的同時存在。

* * * *

佛教文化加入中國之後，人才產生的解釋又多了一個——並且是極端重要的一個——就

是因緣果報之說。果報之說，在中國古代本有相當地位。『作善降之百祥，作不善降之百殃』一類的話，是很早就深入人心的。但佛教輸入之後，有了有組織的宗教爲之後盾，果報之說才到處在人的行爲上發生影響。人才的產生是行爲之一，自然也受他的制裁。

因緣果報與人才產生的關係極切，以前是絕對沒有人否認的。尤其是在科舉時代。千餘年來，科舉幾乎是產生人才的唯一途徑，所以一人在科舉上的成敗，往往向一己或祖宗的行爲善惡裏去覓解釋。祖宗積了德，子孫纔可以『出秀，』出秀的數量自然又和功德的數量成正比例。清朝初年崐山徐氏弟兄出了三個鼎甲，當時傳誦一時的解釋是這樣的：

崐山徐健菴司寇之祖贈公某，於明時嘗爲常熟嚴文靖公記室。時三吳大水，贈公代其疏草請賑，文靖猶豫未決，筮之；因囑卜者第曰『吉。』乃請於朝，全活無算。生子開法。於鼎革時，有鎮將某寇掠婦女數百人，鎖閉徐氏空宅大樓，嚴命開法監守。開法悉縱之，送還其家，遂將空宅焚燒。及某來索取，曰：『不戒於火，俱焚死矣。』某默然而去。開法連舉三子，元文中順治己亥狀元，乾學中康熙庚戌探花，秉義中康熙癸丑探花。（履園叢話。）

在科舉時代，這一類的故事極多。因爲一己或祖宗的行爲失檢，因而功敗垂成的，也很多。果報論發達的結果，似乎把意志論的地位攘奪了。其實不然。果報論原來就建築在意志論之上，不過後來的意志論比較以前的要多幾分伸縮性能了。怎麼說呢？在以前，天的意志和人的意志似乎是各不相謀的，天要怎樣，就得怎樣。果報論發達的結果，天的意志至少有一部分可以受人的意志所左右，所以即使素來作惡的人，一旦能自新起來，改邪歸正，廣行功德，也可以把天的意志轉變過來，到了子孫手裏，也可以出幾個人才。由此可知意志論的深入人心，牢不可破，以前解釋人才產生的人，始終不能不仰仗着他。這裏說天的意志可因人力轉變，所謂天，並不一定指甚麼特殊的神道勢力，而是指以前士大夫動稱『冥冥之中、冥冥之中』那種不可思議的勢力。

說到這裏，我們又想起一兩段有趣的故事來。相傳范文正公覓葬地，既得一地，有堪輿家告訴他說，這是『絕地』，葬了子孫傳不下去；文正公想既是絕地，不如由范氏佔去葬了，免得別家上當。後來范氏『當絕不絕』，並且出了不少的人才。在文正公當初也許是一種不信風水的託辭，但是深信『人力回天』——即人的意志可以轉變天的意志——的人，便把他當做大把柄來

勸人爲善。又有一段故事，比較的更是鑿鑿有據。淸初，

吳門蔣憲副公改葬貞山堪輿云大不利於長房。公冢媳盛夫人謂其子棨祿公之遠曰子姓至多，若僅不利於我無妨也。棨祿素孝，聞母命，卽以言達於各房，爲憲副公改葬焉。時盛夫人弟御史符升曰：此一言巳種德，堪輿之說，且將不驗……。（履園叢話。）

後來果然不驗，蔣氏長房科甲名宦，幾世不絕。『一言種德』『人定勝天』有如此者！

* * * *

不過果報論總要比純粹的意志論略勝一籌。意志論完全不講因果，果報論似乎還講一些所謂因緣果報，中間就包含着因果二字。因果律的譯名原是從佛學中得來的。我們至少可以承認這一點，就是在果報論勢力之下，人們對於人才的產生，至少承認有前因後果，並且以爲可以受幾分人力的左右；若在純粹的意志論勢力之下，就完全不可捉摸了。

人文論者講人才的產生，當然連果報論都不能接受，因爲因緣果報論所講的因果，僅僅有因果之名而無因果之實；它所認爲有因果關係的兩件或兩件以上的事物，實際上礙難發生因果關

係。例如上文所舉一門三鼎甲的例，三鼎甲的祖父全活了無數災民，他們的父親又放走了不少的婦女，當然都是事實，但人文論者看不出來這二樁好事究屬用甚麼法子，經甚麼手續來產生那三位鼎甲。

人文論者了解一些近代科學的原則，他略加思考，便知因緣果報論者所指的前因後果，實在無一不是果，並且是同出一因的果。這個因在果報論者固然無從了解，人文論者却知道不是別的，就是『遺傳與教育』。試再引崑山徐氏的故事來說，三鼎甲的祖，因爲遺傳與教育良好，才會用急智和權宜的方法來紓人於難，他們的父親也是如此；到了三鼎甲的一代，時勢太平了，遺傳與教育的良好就在科舉上表現出來；『果』的表現雖因時勢而有不同，而『因』的蘊蓄則三世如一。這種解釋和果報論的大有出入，可以用簡單的圖式表示出來：

果報論——

祖行善(因) →
父行善(因) → 子孫三鼎甲(果)

因果論——祖　行　善（果）

歷世遺傳與教育良好（因）→父　行　善（果）

→子孫三鼎甲（果）

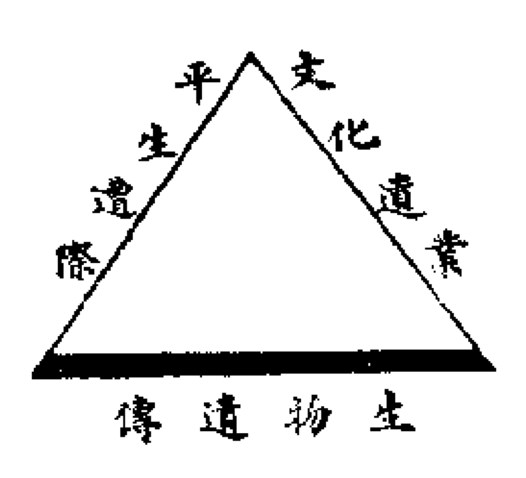
上文所引蘇州吳氏和蔣氏的故事，豈不是也可以用同一的方法解釋？　遺傳與教育既良好，門第的婚姻又把良好的程度一代一代的加篤提高，自無怪其科舉人才的層出不窮了。　至於吳氏的先旺女家，逢壬出秀，也許是偶然巧合，也許是講故事的人，因爲深信了堪輿家言，不自覺的把少數在其他年份內出秀的吳氏本家忘掉了。　這是蒙蔽的心理常做的事，不足爲奇。　至於蔣氏盛夫人的那種見識，幾乎等於完全否認堪輿之說，豈不超出尋常女子萬萬？　這種見識的智力根據，自然可以遺傳，有這種女子做一家之主，家教自是蔚然可觀。　這種人家不出人才，誰家出人才？　又何必乞靈於果報之說呢？　一言以蔽之，果報論者的錯誤在把同出一因的兩個或兩個以上的果，認爲前因後果。

人文史觀不能與偉人史觀或賢人史觀苟同之處，這是第一點。

第二點是跟着第一點來的。意志論者或果報論者旣把一切一切都歸於天命、祖宗、鬼神、自由意志，對於人才的形成，自然不遑仔細推敲，亦無須仔細推敲。『聖人生而知之』一類的語氣，最可以代表他們不求甚解的精神。

人文論者則以爲形成人才的因緣是極複雜的，歸納之爲三類，一是屬於生物遺傳的，二是屬於文化背景的，三是屬於平生遭際的。上文不說過遺傳與教育麼？把教育劈分爲二，其一便是過去的文化遺業，又其一是臨時的意識與物質環境，也就成爲三類了。西洋人文學者所稱生命的三邊形，就是指此。

一人成才的程度當然視這三種因緣結合的程度而差。如以上中下爲每一種因緣的等差，則自上上上始至下下下終，可得二十七級，上智下愚中庸各色的人物，不論成功失敗，都可以包括在內。（說詳美人裴爾特的遺傳學引論。）



三種因緣之中，遺傳比較的，最爲基本。 他是成器的玉，鑄刀的鋼，玉不琢，鋼不鑄，固不成任何工具，但原料若不是玉不是鋼，怕就琢不起鑄不成，勉強琢起鑄成了也是不經用的。 這是極單純的一點事理，而歷來侈言教育的人大都未能體認。 近來教育事業的浪費、不經濟，一大部分是因爲不能體認遺傳的重要所致。

眞正的人才，第一靠遺傳的良好。 但他可以成才到甚麼程度，局部也要看他所處的社會有

多少文化遺業，有甚麼文化遺業。 把初生的嬰孩置之羲皇而上，任他有多麼好的遺傳，長大了最多也不過發明了鑽木可以取火、燒土可以成陶器罷了。 當代最大的發明家愛迭孫，倘若早生五六十年，他的成績怕就不會像現在一般大，因為電學裏有若干先決條件，那時候還沒有具備。

不過有一點要注意。 常人只能受文化遺業的籠絡限制，在人才，却往往能彀不受他的羈絆，能跳出範圍之外，而作一番客觀的辯詳評論，結果他們能夠對於已成的遺業加以損益糾正。 文化的所以有進境，全靠這種損益糾正的工夫。 至於何以在同一情勢之下，他們能如此，而常人不能，這就怕不能不推論到遺傳的有高下了。

遺業與遭際都是供給刺激的東西，不過一是縱的而有時間性，一是橫的而有空間性。 遭際之論，充其極就變為『時勢造英雄』的舊說。 時勢雖不能真正『造』英雄，却有力量教人才走上甚麼途徑。 有人說，達爾文若生在中國，怕就不會成為演化論的集大成者。 這話是不錯的，因為在當時的中國文化裏，可以說絲毫沒有教人研究演化論的刺激和機會；同時也沒有多少演化學說的遺業。 些少有一點，又多隱沒在春秋戰國時代諸子的學說裏面，早失其刺激的效力。

這種楚人楚語齊人齊語的議論，誰都不能否認。不過有兩點要注意。長才如達爾文，到了中國之後，雖不成演化論大師，至少在別種當時流行的學問上，可以有博大精深的貢獻，像顧亭林一般，因爲遭際所能上下其手的祇是造詣的方向，而非造詣的程度。這是一點。當時英國文化的背景，相對的固然比中國的好，但絕對的又何嘗適合於演化論的發展呢？達氏倡論之初，基督教統治思想的能力還很大，當時反對演化論的空氣與論調要比贊成的不知大多少倍。然而達氏赫胥黎一班人居然成功了。這也算時勢造英雄麽？若說時勢可以供給一種阻力，更引起人的掙扎奮鬬，那末，何以世間因阻力而失敗的人又到處皆是呢？這又不能不教我們推論到遺傳的有高下了。

說到這裏，我們再回頭解釋崑山徐氏的成功，就越發明白了。崑山徐氏原是有根柢的舊家，所與婚媾的也是舊家，例如顧氏。三鼎甲的父親開法，娶的便是顧亭林的姊妹，所以三鼎甲就是顧氏的外甥。兩個有根柢的血緣，合在一起，產的果實總要比通常的肥大些。以前用果報論來解釋此事的人，竟會把顧亭林的關係都忘了，眞可謂心切於求目眩於視了。中國人以前對於血

統傳授的道理，並非完全不明白，但因爲深信了因緣果報之說，原有的常識反至受了蒙蔽。

徐氏兄弟既有了優越的遺傳，再加上當時科舉文化的遺業，清朝初年，天下大定，朝野都能以文教相尙，所以際遇又比別的時代要强——種種因緣湊合的結果，一門就出了三位鼎甲。 這樣說來，此事也就不足爲奇，不必訴諸神道果報之說以求解答了。

人文史觀和偉人史觀不同之處，最重要的，就是這兩點，前者論人才的產生，以因果律爲根據，後者則以意志論；前者論人才的形成，認爲因子很複雜，而後者則錯認爲很單純。

凡屬根據因果律的現象，便可供分析；人們可以藉果知因，因因造果，因而取得幾分駕馭控制的力量。 這又是人文論者較勝一籌的地方。

人才既經形成之後，他們供給組織的領袖、發明的科學家、審美的藝術家、綜合的思想家，只要有物質的環境相副，他們到處，便是文化到處，這種看法，人文史觀和偉人史觀沒有甚麼大分別，人文論者所不敢苟同的，就是偉人史觀看得太浪漫、太抹殺武斷、太犯英雄崇拜的嫌疑。 英人卡賴爾說任何時代的歷史是大人物的傳記之和；中國一部二十四史，把列傳部分除去之後，幾乎等於

沒有歷史，這種說法辦法，人文論者是不肯隨聲附和的。 人文進步固然靠少數人才的反應，但反應的啓發則靠適當的刺激。 刺激又從何而來的呢，還不是團羣所供給的麼？ 況且，社羣的分子，才具雖有大小，却決不能分爲人才與非人才兩種，才大貢獻大，才小貢獻小，又怎能把一切功勳都算作少數領袖的專利品呢？

• • • •

現在要答覆第二個疑問，就是，在今日人治與法治的爭論中，人文論者究屬處甚麼一箇地位？中立呢？ 還是偏袒一方呢？ 我們覺得都有一些，但在確切答覆以前，也要略加討論。

人文論者以爲人治法治缺一不可，人與法的關係，猶之人與文的關係，彼此處的是一種互感共發的關係，這是中立的說法。 但上文說過有人斯有文，法是文的一部分，就等於說『有人斯有法，』所以雖重法，而始終以人爲歸。 這是偏袒的說法。

歷來法治與人治的爭論，總是愈烈而愈不得結果。 爲甚麼？ 病在爭論者眼光太近，只就目前的或一時代內橫斷的局面看，只就同一世代以內的人物制度看。 法治論者口口聲聲要好的

制度，而不知沒有好人，好制度就不會產生，勉強產生了，或從外國借來了，也未必能維持久遠。 人治論者口口聲聲要好人，而不知沒有制度的保障，好人就產生不出，勉強產生了也未必能傳宗接代，綿延不替。 雙方只要把眼光放遠一些，爭論自息。

怎樣的放遠？ 法治論者須得進一步的推尋人才所由『產生』的原因，人治論者須得進一步的推求人才所由『消滅』的原因。 前者進一步，就明白遺傳的重要；若是人們的遺傳本質日趨下流，任你有甚麼好的制度，終不免於破壞。 後者進一步，就知道社會制度的勢力，和自然界的勢力一樣，有選擇淘汰的效用，就是教『適者生存，不適者死亡』的力量。 若是一種制度有反選擇的影響，即淘汰人才的影響，那末任你的人才怎樣轟轟烈烈，盛極一時，數世之後，他的血統也許就靡有孑遺了。

遺傳的重要，上文已言其梗概。 至於選擇的意義，作者在下文人文選擇與中華民族裏另有比較詳細的討論。 大意是這樣的。 人的流品不同，他們在文化——包括制度在內——生活裏的競存力也就有高下。 一種制度盛行的結果，可以把甲派的人維持扶植，而把乙派的人自覺的

或不自覺的逐漸淘汰。這是古今中外歷史裏常有的事。例如歐洲中古時代的基督教，因爲武斷、不容忍、嚴厲領袖們獨身之戒，便斷送了不少聰明的、能獨闢蹊徑的、與富有同情心的人。漢武帝以後的中國儒家文化也很有幾分反選擇的影響。他和君主政體攜了手來推行二大制度。選舉制度因爲標準狹窄，推崇古人太甚，無形之中——要比基督教無形得多——也許淘汰了不少有科學頭腦、能標新立異的人才。家族制度之下，個性的發展受了箝制，一門之內，自成天地，也許又犧牲了不少富有社會意識與組織能力的人才。今日的中國在在需才孔殷，尤其是科學家與政治領袖，而竟不可得，又安知不是吃了制度畸形發展所引起的反選擇作用的虧呢？

唯文論者與法治論者動講『有法斯有人』或『有文斯有人』；要是他們能夠看得這麼遠，人文論者也就不再有微詞了。可惜今日之下，他們還不能。

總之，『才難。』產生固難，維持也不易。法治論者知二而不知一，人治論者知一而不知二。人文論者懲前毖後，乃知好法雖須賴好人而產生與執行，好人尤須賴好法的保障而生存，且所保障的不止是一二箇好人，而是好人的血統。保障了好人的血統，好法的維持與進步也就得了保

障。可以保障好人血統的法始終存在，好人也就生生不已，且得繼續的提高其好的程度。世間雖不能有郅治的一日，到此，至少法治論者與人治論者的爭訟可以告一段落了。至於怎樣才是好法，好法怎樣保障，都是狹義的優生學範圍以內的問題，在此無須答覆。

（此篇原稿見人文第二卷第二三兩期。）



意國奇尼教授之民族自然興替觀

奇尼教授（Corrado Gini）為意國數一數二之人口學者，現任意國政府中央統計局局長。二十年前應美國芝加哥大學之招，演講其比較別開生面之人口學說（Population. Harris Foundation Lectures；一九二九）。茲特介紹其大意，並就管見所及，略加評論於後。

馬爾塞斯派之人口學者，以為人口循幾何級數而增長，至食物不能贍給而止，不止則種種社會之病態，必隨之而生。 別有一派人口學者，則謂人口自生自長，自有其一定之趨勢，猶之一人自幼而壯，自壯而老而死，初與外力之鼓勵限制無密切之關係。 前一派蓋假定人類之生殖力自身無止境，無伸縮徐疾，後者則以為有止境，有伸縮。 奇尼教授屬於後一派。 其民族自然興替之說，

亦卽脫胎於此種人口學說。

此二派人口學說之中，何以知後者較若近理？ 較有根據？ 奇尼教授歷數下列諸端，以坐實其說：

一、富人生育少，窮人生育多，可見贍養力之豐足與否與生育之多寡無關。

二、一國或一民族之贍養力往往有餘，而人口增殖率或落伍，不與之齊驅並進，例如古代之希臘、羅馬，今日之法蘭西。

三、未開化民族之衰歇寂滅，往往與文明之侵略無干，且亦與環境之肥瘠無一定之正面關係。奇尼引南美洲亞美遜河及安提司山脈二處之土著，以示沃土者日以敗亡，而瘠土者反能奮發。

四、古今各民族之盛衰伸縮，大有不齊；甲乙二民族所處之境地，大致相同，甲則發達遲而滅亡速，而乙則發達速，佔地廣，而歷久不衰，例如斯拉夫人及中國人。

五、據新近專家之研究，家族以內之人口消長，亦循有定律，設以曲線表示之，則為一拋物曲線，民族旣為多數家族之和，自亦不免受同似定律之支配。

六、人類以外之物種似亦不能免於『生、壯、老、死』之迴環。不第古生物學家之種種發現足爲左證，卽近年來關於果蠅、酵母、細菌一類之研究亦示生殖力非漫無制限、終始如一者。

七、體細胞必死，但精細胞必不死：此爲韋思曼以來生物學者之公論。然試加推論，殆未可通。精細胞爲體細胞之母，安有子必死而母可以永存者乎？設曰子因分化而易死，母因不分化而不易死，必經一久遠之歷程而後漸歸澌滅，則於理尙可通得。曰人口全部之消長者，卽精細胞之消長也。精細胞既可澌滅，人口全部安得而不澌滅？

以上七端爲奇尼教授所以主張人口自然消長與民族自然興替說之根據。吾欲知其說之內容，則須一考其所創說之人口之代謝作用(demographic metabolism)。

有一民族於此，其各部分之增殖率至不一焉。有極速者，有平庸者，亦有不及生殖而死者，亦有到老死不生殖者。人口世代嬗遞、對於下一世代之產生，上一世代中非盡人有分者也。據人口學者之推算，下一世代之半數，爲上一世代之六分一以至於八分一所產生，其餘一半則爲其餘之六分五至八分七之共同貢獻。此種生殖能率之不同，試續考之，又與社會階級有相當關聯，大

率上等階級最弱，中等者次之，下等者最强。（所謂上中下，蓋指常人眼中社會與經濟地位之高下，非謂其人必優劣異等也。）

上中下階級間之生殖能率旣不同，人口之代謝作用乃有發生之可能。　上流階級之能率旣弱，其數最終必不能維持，於是中流者起而代之，中流自身亦然，於是下流起而代之，上謝下代，流動不已，是曰代謝作用；猶之人體內之各部推陳出新，變換不已，事雖不同，小可喻大也。　惟當一民族成立之初期，上流階級之增殖率相對的尙高，甚或數量上有溢出者，其溢出之額卽不得不退居位，例如古者貴族之小宗數遷，卽與平民爲伍，中國在春秋戰國時，英國在十二三世紀以前，皆有此種經驗。　同時中下等階級之增殖率，相對的雖若稍減，而絕對的則不減，其溢出之額，旣無所取代，或不能多得取代之機會，則不作疆場之犧牲品，卽相率出國爲移民。　當此之時，人口代多謝少，其文化生活亦呈活躍之象，是民族發皇之時期也。　稍後，上流階級之生殖率漸降，中下階級之興起者皆得於其間覓一席地，而不必別圖發展，於是人口呈代謝約略相抵之局，而民族之文化生活無大進步，亦無顯著之退化。　再後，上流階級之生殖率銳減，中下雖多餘額，亦不能悉數利用其讓出

之空隙，於是人口之流動，成為謝多代少，文化亦日就解體，於斯時也，設無外來異族之血種為之整頓補綴，則民族之由衰而亡，不過旋踵間耳。

然人口在階級間之流動不必若是之易易也。 甲民族之階級畛域嚴，則其流動難，例如印度；乙民族之階級畛域不嚴，則其流動較易，有若美利堅合衆國。 流動難者代謝作用緩，民族生壯老死之演變亦緩，往往有歷數千年如一日者。 流動易者代謝作用速，民族生壯老死之演變亦速，令人起『興驟亡忽』之歎。 惟演變速者其文化生活必較活躍濃厚，緩者，其文化生活必呆滯淡薄。奇尼教授嘗曰：『社會組織不外階級畛域嚴密與否之兩種，我輩不居其一，必居其二。 一則使民族生命長而淡薄，二則使民族生命促而醇厚，壽命與魄力二者皆可欲，乃不可兼得，至少於民族為然也。』 二者既不可兼得，果孰舍孰取乎？ 奇尼教授以為寧舍壽命而取魄力，故引東方一諺語曰：『與其作綿羊而壽，毋寧為虎豹而殤也。』

民族之亡，蓋由階級間人口之謝多於代，代不勝代，已如上述。 然於將亡未亡之際，可有法挽狂瀾而迴橫流乎？ 奇尼教授以為僅有一法——離婚是也。 民族至謝多於代之時期，論者謂可

用種種文化之勢力以鼓勵上流階級之生殖力，使自免於危亡之禍。奇尼教授獨以為此法不能行，行之亦無實效。其言曰：『欲改良種族，而勉強使上等階級增其生育量，其為徒勞無益，猶之欲提高人口之效率，而製為方藥以苟延老年人之壽數也。』其意蓋謂民族至此，其精質已就衰敗，不能力自振拔。欲由外力振拔之，惟有採雜婚之法，使其精質經一度之脫胎換骨而已。

雜婚之方式又不外二端。民族之階級組織不嚴密者，其平日代謝作用較自由，故及其精血之既竭，自身即無法彌補。若是者行雜婚，勢不能不取給於外來之移民。此一端也。其平日階級組織嚴而代謝作用不自由者，則上流階級之精力雖竭，而中下者每有餘裕，階級間但須蠲除其畛域之見，雜婚即隨之而生，而精血復因流動而得不腐矣。此二端也。階級組織嚴密之社會，每一階級，因不外婚，往往變成一比較獨立之血統；二個以上獨立之血統相結合，其性質幾等於與外來移民相結合，故亦可以雜婚名之也。

奇尼教授之學說大致如此。今請得為下列之引伸與評論。

一、我輩首欲注意者為奇尼教授學說之由來。奇尼教授之人口自然消長說與民族自然與

替說非完全為彼一人之創見也。此類學說大率兼具生物與社會二方面。自社會方面觀之，自然消長與興替之論不妨謂為斯賓塞爾社會有機論之尾聲，亦可謂為有機論之充極。以社會比擬生物個體，固為有機論者之不二法門，然比擬而至於新陳代謝作用，代多於謝則生，謝多於代則死，則奇尼教授功夫之細到殊為不可及耳。

自生物方面言之，奇尼教授之說蓋與演化論者所稱種族生命迴環之說大同小異。演化論者以為不特個人有生、壯、老、死之迴環，即物種亦有之。當一物種之初成立也，朝氣蓬勃，變異萬端，所謂突變之品性即於此時呈露，及其壯年，則變化少而形態與生理狀況日趨固定；及其既老，則齒牙脫落，贅疣橫生，軀體大而無當，不特無爪牙之利以副之，養料且虞不給焉；於斯時也，有強有力之新種出，以與之抗，直摧枯拉朽耳。論者謂中生代之龍世界，即如此下場；人類雖自稱萬靈，沾沾以喜，恐亦不免有此一日。奇尼教授之說，半以此為張本，可無疑義，惟彼取義較狹耳。

奇尼教授之根據猶不至此。近百年來諸家人口學說中暗示自然消長與代謝作用之義者實不止一家。（一）有所謂宇宙說者，謂大地人口之繁殖，隨宇宙萬象之盈虛圓缺，數百年間，必

有一度之伸縮，伸繼以縮，縮後復伸，循環不已。當今歐洲出生率正低減，蓋適逢緊縮之時期故也。此與奇尼教授之說有二異點：一在假定縮後必伸之來復，一在假定人與宇宙物象有互相感應之理；餘則甚相類似。（二）距今九十年前（一八四〇），有藹立孫者(Alison)嘗論富貴人家多子息與貧賤人家少子息之理；略後（一八四一）又有德步代者(Doubleday)實爲滋養豐損之說以解釋之，謂豐則引起一種生理狀態，使生育力減殺，否則使之增益；及一八五二年，斯賓塞爾復用腦力消耗量之多寡解釋之，而著爲腦力與生殖不並立、及個育與羣育不相能之說。今奇尼教授之說蓋以階級間生殖率之軒輊爲重要之出發點；所不同者，彼以此種軒輊之現象爲自然演變而成，與滋養之方法及腦力之運用不相干耳。設相干者，奇尼教授必以彼爲生殖率高下不同之果，或間接的表示，而非其因；蓋生率力低者時間與精力方有餘裕，得以從事於生活之講求與享受；生殖力高者不特無暇及此，興趣亦不屬也。（三）杜孟(Dumont)之『社會微管律』與奇尼教授之學說似亦不無淵源關係。杜氏謂民治之國，階級之分際不嚴，居下位者安所遂生，生育滋盛，其中較有志力者大率得因一己之努力，而提高其經濟與社會之地位（猶之液體在微管中，得

自引而上，）而生育力之限制，即為提高地位時不能不履行之一種手續。杜氏此說，半以解釋民治國家人口之易於增益，半亦以解釋其階級間分子之多所流動；今奇尼教授之說固亦以階級之流動為重要張本者也。（四）又與穆勒同時之經濟學家瑞約翰 (John Rae) 主所謂『有效之慾念說，』以補馬爾塞斯之不及，其意蓋謂生育量之大小，不盡藉贍養力之厚薄，島居半開化之民族，往往有衣給食足，而人口日就減削者，則缺乏生育之慾念為之也。此說與奇尼教授之主張有極相似處，所不同者，瑞氏以此種慾念之缺乏為態度的與心理的，而奇尼教授則以彼為生理的與生物的而不可動搖耳。

二、奇尼教授謂人口自然消長，民族自然興替，所云人口與民族之範圍果何如乎？若曰大地上人口之全部，即今日人種之總和，則其說即與演化論之『物種生命迴環說』相等，不可謂無相當之旁證，我輩或不難承認之。若其所指為今日人種中之一派，若高加索、或蒙古利亞、或內格羅，則其說即難自圓，設其所謂人口與民族即為國家二字之別名，則與其說相牴牾之事實更多。請得加以討論。

今日之人種，約分三大族，果何者已近風燭殘年，何者方興未艾乎？ 內格羅族之爲衰朽，不能自振，人類學者十九承認或默認之；可置不論。高加索與蒙古利亞又孰爲精壯孰爲垂老乎？ 此則議論即不一致。 大率較舊之人類學家以高加索爲後出，以蒙古利亞爲先進；而較新之人類學家所見適得其反。 例如澳洲雪梨大學泰雷教授 (G. Taylor) 論演化史上人種八大派，普通所稱之蒙古利亞人即屬最後之二大派，第七與第八；而歐洲西北部之高加索人反屬第六派，南歐人即舊稱之拉丁民族，則爲第五派，其資格比較尤老。 泰雷氏列敍此數派之先後演化，頗爲鑿鑿有據。循奇尼教授之論，則首先畢生命之歷程者應爲第五派，即今日意大利、法蘭西、西班牙、葡萄牙諸民族所屬之派，而最後卒業者應爲中華民族及中國迤西之蒙古利亞各民族。 此在邏輯上奇尼教授不應不承認，然事實上彼果能承認之乎？ 我輩可以必其決不承認。 不第奇尼教授不承認，我輩觀察形勢，實際上亦不能爲此推論也。

今即不就先後不同之種派言（奇尼教授或不承認此種種派之說，）而就同一種派之各部分而言，奇尼教授之說亦未能爲通論也。 同一蒙古利亞人，即泰雷分類法中同屬第七第八二派

之一，日本何如乎？中國何如乎？在美洲大陸之印第安人又何如乎？其民族生命之活躍程度果大有出入也。同一拉丁人，同一屬泰雷分類法之第五派，意大利人何如乎？西班牙人何如乎？葡萄牙人又何如乎？其民族生命之朝暮氣息又大有不同也。奇尼教授又將用何法解釋之耶？

設自然興替自然消長之單位不為種，亦不為種內之族或族內之派，則試問奇尼教授果以何物為單位。若曰以派內之血統為單位，則姑舍其不易確定之一端不論外，各血統演化之先後，壽限之長短，亦至不易捉摸不易觀察矣。設以社會地位高與生殖率低之血統為先進，或以此種家庭為必屬於先進之血統，則不特犯丐詞（question-begging）之錯誤，且亦過於信任生物之命定力矣。

三、學說往往為時代之產物，往往為一時代比較獨具之事實所限制，故其適用之程度，必不若創說者所預期之甚。論者每以此難馬爾塞斯，稱其人口過剩之杞憂，蓋為當日工業革命初期英國社會特殊之情形所喚起。此種議論之然否，我輩不越俎代論。然以推擴馬氏學說而私心欲取馬氏而代之奇尼教授，乃亦犯此近視之病，欲以從近百年人口史料所得之結論施之萬世，則彌

覺有商量之餘地耳。

奇尼學說根據之一爲階級間之軒輊的生育量。殊不知此種軒輊之現象似爲一時代之產品，初不必爲人口之定律也。我輩不必求之往古，卽在一百年以前，在西方尚不能謂有此種現象。紐士荷姆於一九一一年論西洋出生率之低降而推究其變遷，嘗曰：『此種軒輊現象之發生，至今不過二世代，』卽不過六七十年耳(A. Newsholme, The Decline of Birth Rate, 頁四五及五〇)。韋丹夫婦於一九〇九年論英國貴族人家子女之減少，製有下列之統計 (W. C. D. and C. D. Wheltham, The Family and the Nation, 頁一三九：)

年期	有子女之百家每家平均生產數
一八三一—四〇	七•一
一八四一—五〇	約六•一
一八七一—八〇	四•四
一八八一—九〇	三•一

供給此項材料之百家貴族大率係『抽樣』得來，非由韋氏任情挑選，當不無相當之代表性，各家加入貴族階級之歷史亦頗不一，最近者亦有二代以上，亦以示搜集者胸中並無成見。信如此也，則可知距今不過八十年前，英國貴族之出生率尚不可謂低；一八五〇年以後，始漸降落，至今且已不能維持三•一之平均數。此種事實，奇尼教授亦必以自然消長之說解釋之耶？設即以八十年爲低落之期，則自然消長全部迴環之期限至多當不出四五百年：夫物種之生命迴環多至千百萬年，個人壽高者亦且百年：家族血統之壽算，何竟如此其促也？

或曰，欲知自然消長之理，不宜僅僅取有子女之家而計較之；貴族階級中不有獨身者乎？不有婚而不育者乎？設並此而計之，則可知軒輊之現象，固不自百年前始，中古時代貴族人家之出家爲僧尼者所在多有，亦未始非生殖力衰退之表示也。此種議論，在歐洲或猶可以自圓。設在中國，則觸處與事實牴牾。中國在西化東漸以前，社會階級間之婚姻率與生產率，雖無切實統計，似不能謂多有軒輊，其爲僧尼而獨身以終者且往往爲經濟地位低下之輩，其階級間之支配似適與中古時代之歐洲者相反。持奇尼教授之說者又孰從而爲之辭耶？余故曰：奇尼教授欲以從

近百年所得之結論施之萬世，亦未嘗不犯淺視之病也。

四、奇尼教授謂代謝作用——卽階級間人口流動——之難易與民族文化生活之張弛絢素醰醲有正面之聯帶關係。是亦未可謂爲通論也。何謂張弛，何謂絢素，何謂醰醲，此第一須下界說者也。今日美利堅之文化生活，可謂緊張絢染極矣，然亦得謂之醰厚雋永乎？千百年來之印度文化，自走馬看花之旅行家視之，殆可以爲奇尼教授學說之鐵證矣，然在習於此種文化之人，決不肯以淺薄自承。卽在客觀之第三者亦何能遽下此種斷語？此困難一也。今姑假定印度民族之壽命與其文化之性質爲適如奇尼教授之假設所期，卽姑假定印度可作一良好之證據，則反證固亦不難覓也。中國亦東方長壽之一民族也，然中國文化向以缺乏階級性著稱，二千餘年來，在徵辟選舉制度之下，窮而有志之士，類能因一己之努力，改易其社會與經濟之地位，階級之分不嚴，卽代謝作用之行使易，代謝作用之行使既易，其文化宜若十分緊張絢染矣，而事實假未盡然也（律以印度文化，中國文化亦不得謂爲十分熱鬧。）卽强以中國文化爲東方之一例外，未可與印度文化相提並論，則又何以長壽乃爾？長壽一端，容可以北方血種之加入解釋之：然必以中國

文化與印度文化兩樣看待，則事屬勉強，不知待奇尼教授之說者又將何以善處之。

余頗疑奇尼教授民族壽命與魄力不可得兼之說蓋亦得諸個體與社會之比論，蓋亦爲社會有機論之充極。吾人往往以爲才者不壽，故孔子痛顏淵冉伯牛之早卒，孟子亦有「德慧術知恆存疢疾」之語。西方舊派之論天才者，亦有類似之見地，朗勃羅梭其尤著者也。朗勃羅梭意人，奇尼教授亦意人，豈朗氏以爲個人如此者，奇尼教授以爲民族與社會亦必爾耶？果爾，則亦太沈湎於斯氏一派之社會有機論矣。然徵諸最近天才研究之所得，頗若一人之體力、智力、壽命、生殖力，種種品性，不無正面之關聯；常人與舊派天才論者之觀察蓋失之片段偏注；是則即推有機論而充之，民族壽命與魄力不可得兼之說亦不易成立矣。

五、異族爲婚可以增益民族之活力與變異性，似爲近年來遺傳學者與人類學者之公論。哈佛大學教授遜克孫 (R. B. Dixon) 甚至以此爲近代歐洲人所以勃興與向外發展之最大原因。然必謂民族復興非濫雜婚不可，則失諸牽强武斷。奇尼教授既主自然消長之說，則當一民族之既衰，事實上舍新血液之灌輸外，殆別無起死回生之術：前提既如彼，結論又安得不如此？我輩則

以爲欲憑外來之血種以救亡，一民族自身必須能始終維持其主體之地位，否則雜婚之效未覩，而民族替渡之局面 (race substitution) 已成，名爲救亡，實速其亡耳。 希臘羅馬之末葉，不有多量異族血種之滲入乎？ 而二民族轉瞬便成往跡，徒供史家憑弔之資而已。 中國亦嘗數數仰仗外來之血種以爲挹注矣，而中華民族至今猶能保持其相當之個性者，則未損失其主體之地位故也。曰不失其主體之地位者無他，蓋謂民族救亡，舍他人血種外，自身必作比較根本久遠之謀；亦謂雜婚之法，標耳末耳，本之則亡也。 是容於下文別論之。

民族階級間互爲婚媾，其影響與雜婚者大致相似，上文已言之。 惟奇尼教授所援引之例證則尚不無疑問。 彼謂美利堅今日之強盛，與日本自維新以來之復興，蓋得力於民族內部各部分之由隔離而溝通。 此實異常牽強之論也。 美國人口之成分極雜，固屬事實，然黑、紅、白之間，與夫白人中各派及先至後至之間，畛域之見頗深，婚姻之事爲例外而非通例。 不然者，三開黨一類之組織且將無成立之餘地矣。 至言日本，明治維新而後，階級之界限，名雖不存，而實則未滅其牢不可破之程度，至今左右國勢者猶多爲維新前藩臣之遺裔，平民之生計與法律地位縱較前進步，其

流動性與級外婚之機會恐猶卑卑不足道。 總之，相當之雜婚固爲民族强盛之一助，然於日本與美國二例，我以爲當別尋解釋。

六、讀奇尼教授自然消長與自然隆替說後，任何人必發現其有一絕大之掛漏焉，曰，選擇與淘汰之觀念是。 奇尼教授設不以選擇爲人口消長與民族隆替之一解釋者，亦當設爲駁斥之辭，爲自然之說作一度清宮除道之舉；今乃隻字不提，誠令人驚詫無已。 我輩則以爲人口消長與民族隆替，自生物方面言之，選擇之說已足以解釋而有餘裕。 上文所指出之奇尼教授之種種牽强附會處，設以選擇之說釋之，固無一不可迎刃解也。 美國之勃興，得力於早年之移民與其子孫，而移殖固富有選擇作用者也。 以早經選剔之民族，履天惠豐厚之地域，安有不富强者乎？ 日本爲島居民族，自然淘汰之力既較大陸民族爲强烈；其舊日之典章制度亦頗能維持其優良分子之血種，故西化東來，能善自順適，以成今日之富强。 夫以新刺激加之於良善之血種，未有不能作新順應者，日本不過近代顯著之一例耳。 夫民族文化生活之隆替，不外三種因緣，民族種品、天惠、與文化戟刺，美國得力於一與二，日本得力於一與三，固不必齦齦於雜婚之一說也。

選擇與民族興替之關係，余已數數爲文論之茲不再贅。 總之，人口與民族，自其遠者與大者而觀之，既自然生長，殆終不免自然消滅之一日，然自其近者與局部者而觀之，其盛衰與亡固不必循一定不易之鐵則也，自然勢力與文化及意識之力固在在足以左右之，左右而有當，則運命長而生活篤厚，否則生無益，死無聞，歷史家欲描畫憑弔，亦正患無所憑藉耳。

七、本文至此大可收束矣。 顧尚有不能已於言者。 讀書人原不宜以小人之心度人。 然近代愛國主義異常膨脹，即在學者亦往往深受其支配於不自知。 奇尼教授縱爲一謹嚴的社會科學家，恐亦不能外此。 彼論歐洲各民族之盛衰治亂，有曰：

彼北歐、中歐、西歐諸國將及時開放其門戶使其周圍比較不甚老朽之人口得以從容移入乎？ 彼諸國者其亦欲參與東歐南歐諸國人口之演化乎？ 不然者，其將堅扃其門戶，使內外兩方人口之壓力懸殊，卒之東歐與南歐之人民不能不破關而入而釀成一種紊亂之局面乎？ 是則誠一嚴重之問題矣。（見前引書頁七七。）

此種議論，顯然爲意大利而設。 意國爲近年來歐洲人口中增殖最速之一國，其有向外移民

之需要，我輩固不難承認之。然必謂多生殖之國家爲精壯，少生殖之國家爲衰朽，而少生殖者有容許多生殖者移入之義務，並謂非此不足以挽救危亡，甚至以危詞駭人：意國人縱善自爲謀，獨不虞情見乎辭，爲識者所詬病乎？

（此篇原稿見人文第二卷第五期。）



平等駮議

『世間不平等之事無過於不平等事物之平等待遇』(There is no greater inequality than the equal treatment of unequals.)

世無平等之事實，世僅有平等之理論。然世人不加思考，動輒以平等二字相號召，一若實有其事者。名之不立，禍變隨之，是不可以不辨。

平等之理論果何自來乎？初民去自然未遠，其生活一循優勝劣敗之公例，故有權位者大率爲社羣中比較優秀健全之分子，其頑弱者則依次遞降各成階級。是階級之爲物，近代醉心民治主義者所視爲洪水猛獸者，初不特非人力之威福所强致，且有充分之生物事實以爲依據焉。斯時之階級，謂爲生物階級可，謂爲自然階級亦無不可。及文化日進，社羣生活去自然日遠，所謂貴族階級者生齒日繁，除大宗百世不遷永爲貴族外，餘宗則積世而遷，卒與平民爲伍，自茲階級之組

織乃脫離生物之事實而獨立，以成後世所稱之政治階級、經濟階級，或綜名之曰社會階級。眞正之生物階級，則散處社會階梯中，其界限且趨混亂，浸淫至頑弱者得以際遇之佳而尸位弄權，優秀者轉以環境之惡劣而侘傺以死焉。

在此種階級組織下，社會能持久耶？能保其不發生問題耶？曰，不能。優秀而卑賤貧困之社會分子日擊或身受階級間種種不公允不平衡之情狀，目擊處同一地位之他人奄忽而死；於是消極者則強作樂天知命之論以慰人自慰；不然者則必置疑曰：是豈事理之當然哉！彼巍乎踞高位者豈眞愈於我哉，殆遭際之優異爲之也；我之鬱鬱不得志，又豈劣於彼哉，殆遭際之惡劣爲之也。由一己推而至他人，由境遇之不一致，推而至天賦之一致，終乃形成一種社會哲學。是曰平等哲學。其大旨曰：生民之初，天賦無有不同，及營養有不齊，機會有不一，教育之方有不盡，而不同之端見焉。貧富之分，貴賤之等，甚至智愚能鄙賢不肖之類別，無非物力人力所形成，非生物自然固有之現象也。

創平等哲學者在中國則有孟子荀子（註一），在西方則有盧騷霍布斯渥溫之流。其議論大

率爲通人所共曉，可不徵引，盧渥二氏之說，爲近代社會運動與政治運動之重要張本，更無煩贅述。我輩姑不論其學說之根據若何與幾何，我輩不能不首求解答者卽優秀分子若孟荀盧渥，在平民階級中果否爲代表人物、抑爲例外是。　我恐千百人中猶不得一二焉。　以一二人而繩千百人，其已深蹈主觀之弊，與以己律人之弊，不待智者而後知。　夫憤社會之不公道，思有以拯救之，正有志力者之分內事；然必武斷曰：人人有爲堯舜之可能性，而此可能性者實爲澈底改造社會之張本，則不特與科學事實相牴觸，且亦爲常識所不容許已。

自然平等論在事實上之不能成立，今日已爲有識者所公認。　是生物演化論發達之效果也。生物演化論之原則，如不經學者之公認則已，一經公認，則其適用之範圍自不能強爲限制，而人類亦循演化公理之說尙矣。　生物演化論根據之一曰，變異現象。　設取此現象而廢除之，則競爭之機絕，而競存之實無由確立；競爭之機絕，則生物夭壽存亡耦獨之間，將無所謂淘汰，無所謂選擇，亦卽無所謂演化，終至所謂生物界者，將無由形成矣。　就人類論，變異現象者，人類之所由發生，亦人類之所由進化。　謂人文進化爲變異現象之賜，無不可也。

或曰，變異之論僅適用於人類體質上之種種差別，其與精神方面或心理方面之品性則不相干。爲此論者，必惑於心物二元之說也無疑。夫心與物，猶之用與體也；心爲物之用，物爲心之體。生物學者謂體爲結構，謂用爲作用。生物個體之結構，演化至某種複雜程度時，卽發生相當複雜之生理作用，心理作用不過生理作用之一部分耳。結構與作用既若是其息息相關，既爲生物之動靜二方面，則決無結構既有參差，而作用獨無參差之理。是本屬邏輯上所可推論而得，而近十年來心理學之發見，又在在與此推論翕然符合。

有無端偶合之多數人於此，設依其身材之高矮而排比之，最高與最矮者居兩端，餘居中，則見如量斷愈嚴，偶合之程度愈甚，則個別之情形愈顯著；又見無論偶合程度之深淺如何，量斷之疏密如何，大率愈趨兩端則人數愈少，愈趨中心則人數愈多。試舉量斷二五、八一五人之實例如下：

英寸	人數
五九—六〇	五〇
六〇—六一	五二六

六一—六二	一二三七
六二—六三	一九四七
六三—六四	三〇一九
六四—六五	三四七五
六五—六六	四〇五四
六六—六七	三六三一
六七—六八	三一三三
六八—六九	二〇七五
六九—七〇	一四八五
七〇—七一	六八〇
七一—七二	三四三
七二—七三	一一八

七三—七四	四二

人類體質之不相等，身材一端如是，其他亦莫不如是，無須一一臚舉也。 今試觀心理方面果有此種變異不平之現象否。

心理測驗者兒童之智慧，謂兒童之年齡與智力之發育未必相當，故於事實上之年齡外，別定一抽象之智識年齡，或簡稱曰智齡。 以真實年齡除智齡，則得一商數，爲免小數便計算計，復以一〇〇乘此商數，則得數卽爲量斷智力之標準：是曰智商。 例如一八齡之兒童，其智齡亦爲八，則其智商適得一〇〇；不然者，如其智齡較八爲高，則其智商亦高，甚者或爲天才焉；如較八爲低，則其智商隨之而低，甚者爲低能或白癡焉。 今有多數之兒童於此，試一一加以測驗而依智商之高下而排比之，則見智商一〇〇者居最多數，其較高與較低者各遞減至天才與白癡而竭。 普通舉行之測驗，每因人數過少，此種極端之智力每不及見焉。 試舉一測驗九〇五兒童之實例如下：

智商	兒童數
六〇	三

七〇	二一
八〇	七八
九〇	一八二
一〇〇	三〇五
一一〇	二〇九
一二〇	八一
一三〇	二二
一四〇	五

由是可知不平等之自然現象不僅於體質之品性爲然，於所謂心理品性亦無不然，所不同者因性質有殊而量斷有難易耳。故生物學者有曰，生物界最不變者莫如物種變異之現象，換言之，物種間最平等之一端，亦莫不平等之現象若，而人類不在例外焉。

自然平等之說爲科學事實所反證，既如上述。然平等二字之喧傳於我輩耳鼓間，至今日而彌甚，抑又何也？ 其爲時髦政客之口頭禪，其爲無知羣衆嘯聚之口號，用意顯然，不待深究。 難亦爲多數略事學理之搜討者所樂道，則殊不易索解。 茲就各派對於平等二字之見解逐一評斷之。

一、基督教倫理學派之『平等』 讀耶穌『受銀與僕』之喩（註二），可知略識經典之基督徒決不信人類天賦平等之說。 然是特教徒在世之論耳。 其出世之論則反是。 其言曰：人人爲天父之子，人人在精神上爲昆弟，故無論生活之事實有何差別，在上帝寶座之前則人人平等。 此種平等觀念，果能完全出世，與在世之社會生活無干，則亦已矣。 顧以在世之人言出世之事，另人羣之中而慮出天國之上，難免不影響社會生活；故一種寬泛倘侗之論，每爲宗教家所樂道。 倘侗之流弊滋甚，時人已有詳論之者（註三）。 此平等觀念之不能不駁者一也。

二、政治學者之『平等』 不主張『德謨克拉西』之政治學者，十九絕對不言平等，無論矣。 主張『德謨克拉西』之政治學者，十九不主張自然平等，亦無論矣。 顧後一派未嘗不主張所謂法律平等者。 其言曰：法律一視同仁，不因人因勢而異其行使之效力；法律當前，不徇私情，不阿權

貴。唯是非曲直是辨故曰平等。 我竊疑焉。 我不疑法律之應否若是行使，我疑平等名詞之當否。法律之目的，公道而已，正義而已，行使而當，卽合乎公道，不當，卽有乖公道，舍此無他義也。 且自有社會生活以來，游惰時或暴富，力田不得溫飽；殘廢而妻妾盈庭，健全而終身怨曠，諸如此類不公道之經驗亦夥矣；我輩欲一一匡正之，亦將別立資財平等與昏因平等之名目乎？ 是必不然。 法律之經驗何以異是？ 法之不行，犯法者或挾勢挾富而免刑，執法者或阿勢徇私而尸位，其無勢可恃或剛果以阿附爲恥者反慘遭塗戮，甚或沉冤莫雪焉。 凡此皆社會正義社會公道淪喪之著例耳，强呼之曰不平等，無乃不倫。 謬以法律公道爲法律平等，是不可不駁者二也。

三、經濟改革家之『平等』 此輩動輒曰經濟機會平等。 自社會主義發達後，此說乃絕有勢力。 國內盛行之三民主義之民生主義卽以是爲出發點。 然持此說者有不同之二派。 其一爲絕對的。 有百畝之土地於此，百人分治之，人各一畝(註四)。 此派如此絕對，亦卽絕對不可通，蓋究其邏輯，雖不居主張人類自然平等之名，而未嘗不默認其實。 其眞作此種默認者，我儕可擱置不論。 其一端否認人類自然平等而一端猶持此種機會均等之主張者，則應自察其矛盾之處

與其主義實行後或然之危害。　夫以不平等之人享平等之機會，勢必至在甲則廢人才，在乙則廢物利，是徒誇平等之名，而收不經濟不公道之實，又豈熟權利害者所忍爲哉？　且人口論者謂人口之增益速於物力之增益，愈久則二者增益率之相差愈甚；洵如斯也，則以比較有限之物力贍比較無限之人欲，已有不應之勢；贍不應求而强贍之已不可，況從而均贍之乎？　贍之愈均，則公道愈不可問矣。　是經濟機會平等之一說，我輩所不能不駁者三也。

四、第二派經濟機會平等之言曰：甲有五十分才能，即與以五十分機會，乙有七十分才能，則其機會之大小亦如之；以五十除五十，七十除七十，商數各得一：斯爲眞平等。　我輩於此種立意，自無不贊同，願於其命名則否。　夫以五十分機會發展五十分本領，七十分機會發展七十分本領，以言個人權利，則才能與機會相當，以言社會經濟，則人無棄材，物無廢利；天下公道之事，更有甚於此者乎？　明明求公道，明明得公道，乃舍公道不名，而强以平等名，猶之法律公道之以法律平等名；其不可通一也。　名不正則言不順，是不可不駁者四也。

五、教育理想派之『平等』　此派所盡力主張者曰：教育機會平等；其理論大致與上文經濟

機會平等之第二說同似，特所適用者爲別一生活方面耳。　有三分天資，受三分教育，八分天資，受八分教育；立意甚佳，無可訾議，所慽者，公道其實，平等其名，名實不相副而已。　作此論者大率僅僅着眼在教育平等四字，故舍命題之不當外，它無大謬。　然教育理想派中別有專在機會二字上着眼者，則有類經濟機會平等說之第一派，其議論異橫衡直撞矣。　其言曰：人人應有有受小學教育之機會；又曰人人應有受中學大學教育之機會；一若小學中學大學教育人人得而受之者，一若機會當前，無人不知攫取而盡其利者，何其溺於理想而昧於事實也？　或辯曰：天資之不齊、智力不之一、可教性之不同，固爲事實，然我既無法以確定其高下與高下之程度，則舍據『與其殺不辜，甯失不經』與其掛漏，不如濫發』之原則行事，以求機會之遍及外，實無它道。　是論固亦未可厚非，心理測驗之學，今尙未臻美備，尙不能確定一人之智力而無遺誤。　雖然，我猶未見『平等』一名詞之用意果何在也。　就同一之教育機會而言，例如中等教育，其自身固無所謂平不平，及與利用之之人發生接觸，於是平不平乃顯，而不平之例十居其九焉。　中等教育之卒業生，其造詣每因人而異，欲求二三人絕對相平者竟不可得。　甯言之，機會之平不平，胥視衆人利用機會之能力之平

不平而定，利用機會之能力既人各不平，則徒以機會平等相呼號奔走，亦無意識甚矣。美人達文包氏嘗曰：機會，外鑠也，善用機會之能力，固有也，不圖增益固有之能力而唯外鑠之機會是務，是近代作社會研究者之大惑也（註五），信矣。持教育機會均等之論者，如目的唯在教育機會之擴大與普及，則從而力爭教育機會之擴大與普及可矣，其平不平固非若輩能力所可過問也。

教育機會擴大與普及之說固我輩所絕對贊同者也。近年來教育心理學之論斷曰：教育之機會愈充溢，則人與人間不平等之現象愈顯著。何則？人人得爲盡量之發展，而量之不同，得以完全呈露；換言之，人類變異之傾向得如春花之怒放而無顧忌也。目下之教育機會，艱窘特甚，使有百分才能者發展至六十分，使有七十分才能者，或發展至五十分，成就之相差僅十分耳。他日教育機會擴大，百分者乃得爲百分之發展，七十分者乃得爲七十分之發展，成就之相差且爲三十：是則非變目下已然之不平等現象而加厲之乎？提倡教育機會平等者，其目的如在減少人類之不平等，則誠不免心勞日拙矣。我爲此言，非有喜於不平等之現象也，特人事既盡，使自然得所位育，無有餘不足之病，則不能不認爲文化之進階而引以自慰已耳。

總之，我輩欲求教育之發達，當首求教育機會之公道，如能求才能與機會相當，則效率自高；設不能者，則當本甯濫無闕之旨，求教育機會之擴大與普及，俾窮而有志者得上達而不沮喪。 欲求教育機會之擴大，更當求諸社羣中生計能力之提高。 今教育理想派不是之圖，而唯空洞之平等主義是務，是不能不駁者五也。

六、經濟理想派之『職業平等』 美國經濟學家卡富爾氏（註六）有曰：『試從事於某項職業者之經濟的成功，平均與從事其他任何職業者相同，似是不妨謂為職業之平等。』 又曰：『設此種平等而可以力致，則甚善矣。』 眞可以力致耶？ 我竊疑之。 屬於公共衞生之職業，有清道夫焉，有衞生工程師焉；經濟報酬上二者之不平，固人人能言之；其天賦能力之不平，則辨認者蓋寡。然辨認固不難也：工程師於必要時未嘗不能作清道夫之事，而工程師職分內事，則清道夫無論如何不能勝任愉快；工程師之於清道，不為也，非不能也；清道夫之於工程，不能也，非不為也。 衞生工程之職業，社會所不可無；清道夫之職業，亦社會所不可無，固矣；然一則社會分子中十之八九類能為之，又其一則十不一二焉。 茲一二者將與彼八九者受同等之經濟酬勞乎？ 揆諸供求原理，我

恐百世之下猶不可能！

可習爲工程師之人不多也。然此種人才原料多寡之象，每爲一班提倡社會改革者所漠視，或熟視而無覩，大可怪已。英哲學家與社會主義者羅素嘗曰：

『以醫業論。醫學之訓練，甚費時日，亦甚繁劇；以不諳生理不諳解剖之人謬作醫師，是以我輩之生命作孤注之一擲，我輩固不能甘心也。就目下之狀況而論，醫業之預備期愈久，則習醫者之社會身分愈提高而合格者愈少。使社會主義得行於世，則形勢將一變。病者延醫治病將與延普通工人等，其酬資無特別增益之必要。何則？目下作普通工人者屆時或舍工而習醫，醫師既多，則其値自降，而與普通工値等；……於斯時也，醫師之身分將與普通工人之身分同；二人之間，我輩將不謂其高下有分，而謂其嗜好有別。二者於社會生活，既均屬必需，卽應受社會同等之禮遇』（註七）。

羅氏此論，正我輩所亟欲評論者。工人之所以爲工人，醫師之所以爲醫師，舍絕少數外，恐非經濟能力、社會地位、與意志肯定等原因所可完全解釋，最重要之因子仍不外天賦能力之不平耳。

此其比較，與上文清道夫工程師之比較正同；欲求其經濟價値之相等而無害於公道，我恐任何主義之政治下所不可能。 不可能而强之，行見社會上價値標準日趨紊亂，而公道日卽於淪喪而已。大壓小壓同價，人豈爲之哉！ 是平等觀念之不可不駁者六也。

七、女權運動者之『男女平等』 種種平等聲浪中以此爲最高；此無它，同一作呼聲，而此則情感之成分最濃也。 兩性之間，結構不盡同，心理亦甚異，其不同之程度實深，生物學者至謂可以兩個物種目之。 唯其不同，乃得收分工合作之效；人類文化之演進，其仰仗於此種分工合作者實多。 此段分工而合作與相反實相成之因緣，今乃岌岌然有不能維持之勢，而其朕兆厥爲『男女平等』之呼聲。

或曰：男女間之歷史關係特深，本不應有平不平之爭持。 今不得不爾者，良以前此共同生活之經驗甚有令女子失望者。 昔日之女子，職業，不與焉；教育，幾不與焉；政治，絕對不與焉；舉凡男子可以加入之社會活動，女子均不與或幾不與焉。 反是，家庭經濟，唯女子是問；性道德，唯女子是問；生男育女，傳宗接代，唯女子是問；舉凡役使隸屬之事，男子所不屑爲甚或不屑措意者，唯女子是問。

權利之不與享者如彼，而義務之不能不盡者又如此，宜女子之積不能平，而奔走呼號以自求解脫也。解脫之術唯何？曰，首立男女平等之論是。是鳥爾斯登克拉夫脫以來女權論者一致之口吻也。

然主張男女平等者亦有二派。其一主張絕對平等，其氣燄不可一世，幾欲舉『生殖之不平』而剷除之。此輩之狂熱較之主張人類自然平等者猶且過之，我輩可不屑論。第二派曰：男女等動，有其共通之點，有其互異之點，可以共通而強之不共通，可以不必互異而強之必互異，而持異之制之權者復爲男子，是婦女問題之所由起而平等論之不能不創也。此派頗近情理，且足爲第一派下一鍼砭：蓋第一派之趨勢，將盡反歷史之所爲，強男女間不可以共通者而共通之，強本應互異者而使不互異；前途危害，或不亞於歷史之所爲也。雖然，我猶未明平等二字之用意也。因貴賤不同，而法律之行使異勢，因貧富不一，而教育之成就殊形者是者，我輩通常名之曰不公道。及至因男女有差，而發生類似之結果，乃獨不以公道曰之何耶？是謬不以不公道爲不平等之又一例，而我輩不能不駁者七也。

八、人生哲學家之『平等』　平等觀念之最不可究詰者，當推此派。　此派所標榜者曰人格平等。　平等爲一不可知之數，具如上述，而人格又爲一不可知之數，宜其不可究詰也。　何以知人格爲一不可知之數？　胡適之先生中國哲學史大綱中嘗爲孟子之平等論辯護，其意謂：孟子非謂人人之才智德行皆平等，第言人格平等耳（註八）。　將一人之才智德行除外後，我誠不知我儕所謂人格者果爲何物。　我所識於人格者，舉一人一切品性之和而言也；人我之間單個品性旣有不平，則其和之不能平，自無待言。

或曰人格平等者謂同屬人類，則人我之間，應有相互之尊崇，而不奴使人，不畜視人，不物豢人而已。　是固社會倫理之基本觀念而未可或非者。　顧尊崇之程度不一；社會倫理亦嘗詔人曰：尊崇者社會價值觀念之實施也；甲應受幾何，乙應受幾何，得視其人對於社羣生活之有無貢獻與貢獻多寡而定，有未可一概論者。　英經濟學者考髮脫氏嘗曰：『人之有類別，猶犬之有類別也。甲與乙，其爵位、資產、培植，無不同也；而其實際之不相類，有若犴之於猩。　在動物則分而別之，獨於圓顱方趾者，則統名之曰人，而不再爲之差別，是禍亂之源也』（註九）。　斯而可信，則所謂人格者，格

以圓顱方趾而已，所謂平等者，同是圓顱方趾而已，別無深長之意義也。所謂不役使，不畜視，不物視人之道，則恕人體物之原則已盡其說，無須別立人格平等之概念以括之也。總之，人格平等之說，論事則不切，論義則過泥，徒供愿人以一種新口頭禪而無裨社會倫理之實際，是不可以不駁者八也。

九、行為派心理學者之平等思想。 行為派心理學者未嘗直言平等，顧其所持關於嬰孩心理之議論固極有平等論之臭味。 作者曩在紐約社會研究新校（註十）時，得聆行為派領袖華生氏之言論，私心深致疑焉。 茲略述華氏與聽講員之問答一二段，以示其說之大有不能自圓者。

華氏曰：與我以一初生或生不逾二月之嬰孩，而使我躬任教育之責，我可使成『天才』，若數理家、若樂師、若畫師，唯我所欲。 座中有人問曰：先生何術以致此？ 氏曰：是理之至顯者，無論何種複雜之行為，一經分析，實不外百餘單純之反應之集合與變互，而此百餘單純之反應，固盡人而具者也；今使調劑環境中種種刺激，使反動之變互與集合各得其當，則相當之複雜行為唾手可得矣。座中又一人問曰：然則先生反對桑達克與推孟等之才能心理學派乎？ 曰：然。 又問：先生亦反對

智力遺傳之說乎？ 華氏唯否不定，不解答者移時；既而曰：我輩治心理學者僅能以呱呱墮地之頃為研究之出發點，後此種種，即我輩研究之原料，前此種種，則生物學區域內節目，我輩不暇過問矣。問者顯然不以答案為滿意，續曰：先生以心理學者之地位，不以遺傳為重，亦自有理，然我聞不論何種單純之反應或反射作用，發生之際，亦因人而有遲速利鈍之別，此遲速利鈍之別殆不能不以天賦之不同解釋之，先生亦恝置不過問耶？ 先生支吾其辭者又移時，卒未解答。

越二三星期，華氏演講時對智力遺傳之說又下攻擊，並再申說任何嬰孩可成世人所稱天才之理。 座中又有人致問曰：先生於智力遺傳因人而異之說深致不滿；雖然，先生亦認人類形態因人不同，而此不同者可以遺傳乎？ 曰然。 先生認神經系、內分泌腺、肌肉、韌帶為形態之一部分乎？曰：是不待問。 先生認腦部之組織有精觕、肌肉韌帶之結構有弛勁、內分泌之作貯有豐損、與其周行有暢滯、而此精觕弛勁豐損暢滯之分亦由遺傳授受乎？ 華氏曰，然。 然否較澀矣。 問者最後乃曰：先生既承認此種種，乃謂智慧之心理作用可離遺傳之變異現象而別論耶！ 華氏於此亦卒未解答。

行爲派雖未嘗以平等之名相標榜，然其議論縱橫，足爲上文種種平等之說作强有力之護符。社會學者不明生物遺傳之眞相，近頗有引用其說者，以其貌若不乏充分之科學根據也。 雖然，觀上文華氏之解釋，可知行爲派對於教育學之基本假定，尙大有不能差强人意者在（註十二）。 我輩旣列擧平等各說而駁之，則對此種議論不能不略述之以解惑焉。

*　*　*

上文種種平等觀念或思想，非於事實不切，即於事理未當；而主張之者不惜竭全力以擁護之，眞令人百思而不得其解。 抑嘗聞之，一概念一名詞之發生，不經公衆之認可則已，否則即根深蒂固，不可卒拔，初不論其根據之合乎事理否也。 常人視之若家珍，若私業，若自我之一部分，不肯遽廢，無論已。 即在有識見者亦每守護之惟恐不力，即明知其不洽事理，亦不憚强爲詮釋，以求圓通。此於一般之社會哲學名詞爲然，而迹涉理想者爲尤甚。 是平等概念雖不能成立而其名稱則至今未廢，不特未廢，且變本加厲之一大原因也。 至政客及其他宣傳家口吻中之平等，其旨在博民衆之歡心而求自逞，其始終不肯放棄之故，更顯而易見也。

中國文化中未嘗無平等之理論，而平等之名詞與平等觀念之傳播，則西化東漸以後始有之。西化東漸後類是之賜賚多矣：曰自由，曰人權，曰平等，舉皆一二好事者幻想之結果，不足經事理之盤駁者也。 降至今日，西方社會已由此類不健全之概念漸求解脫：論者謂七十年來西方社會進步之動力已不復爲人權平等各說，而爲社會效率之說(註十二)，自是確論。 乃國人不察此種變遷之迹，既拾人之唾餘，復從而簸揚之，若惟恐其臭味之不廣被者；惡劣概念之奴使人類，而人類暱性之深，甘受其奴使，抑何若是之甚耶？

且上文種種曲解平等之說固未經一般人了解也。 略事學問者尙知作條件上之限制，故一則曰法律平等，再則曰人格平等……。 一般人不暇問此種條件，則直曰平等而已。 夫一般人之智力中下，故不暇問者，無能力問也，問且不解。 然一般人之欲望，一經有相當之自覺，則每不肯讓人，其頑劣者甚或嫉人之勝己；故不暇問者，亦不欲問也，問且識己之不若人而自餒。 故一般人心目中之平等猶盧騷創論時之舊，卽自然平等論是也。

何以知一般人之平等論爲自然平等論？ 曰，觀近百年來各新進國之社會組織與社會價值

觀念而知之。以言政治組織，有所謂均平選舉制者。政治領袖之產生由公民投票，而投票之觀不因資格地位而有多寡之分。美國實行此種制度者也，故杜威博士投一票，其寓前日事灑掃之淸道夫亦投一票，曾無稍異，而若杜威博士者，又時或適潛心於學問，並此一票而不及投焉。謂此非自然平等論之實施不可也。一國之中，中平庸之人居大多數，而中上者居少數，今既人投一票，而中上者或因事冗，不克投票，或明知其意見之寡不敵衆，不欲投票；於是平庸之政治主張充塞社會，而一鄉之愿人，得因風雲際會，一躍而執政治之牛耳矣。美國輿論界之嚴格者至呼現任總統柯立志爲『天下馳名之庸人』，近代美國政治之趨勢，於此可見一斑。謂此非自然平等論實施後之效果，亦不可也。

以言經濟組織。上文嘗論職業平等說之不當。究其實，職業不等亦自然平等之引伸論也。羅素似以爲在社會主義政治之下，始有眞實之職業平等，殊未必然。今日略有民治色彩之國家大率有此種傾向，且有矯枉過正之勢。中國昔日士農工商之社會價値不等，今亦議論紛紜，局勢大變矣。職業而眞能平等，誠如卡富爾(註六)之定義，則亦已矣；實際上則近代職業每視人數之

多寡與一時風氣之方向爲差。 故今日美國社會中，商之地位與勢力居第一，工似次之，農又次之，而經濟上最受打擊之職業之一，當推中小學校教員，大學校中資望未深之教授，生活亦常患艱窘。夫教師、商賈、工人三者對於社會國家之責任與貢獻，孰輕孰重，原不待較量而後知；今商則利如山積，工亦方日爭資金之增加與工期之減縮以自高聲價，而從事於文化與教育者則終日孜孜，僅得溫飽；此其社會公道爲何如，亦不待較量而後知也。 一人經濟之所入不與其社會價值等比，自昔已然，顧未有如今日之甚者也。 此亦自然平等論實施後之效果也。

再言教育與文化組織。 美國之大學教育最稱發達，就數量論，大學何止數百所，學生何止數十萬人。 然二三十年來大學一般之程度日低（註十三）其故安在？ 教育理想派之言曰：人人應受大學教育以啓發其『無盡藏之天賦能力』；於是人人欲受大學教育，人人欲其子弟受大學教育；卒之，大學教育成一種利前程、光門第之不二法門；社會之要求既擴大，辦大學教育者自不能不降格以相從矣。 比其末流，大學教育幾與職業教育不分，大學樹人幾與工廠製物無異，言其如出模鑄，千篇一律也。 其能領會文化之精髓而有所發明，而同時又不爲狹隘之功利主義所束縛之大

學生，多乎哉？不多也。今滿坑滿谷者舉皆大學生，則其價值可想見矣。是又自然平等論效果之一部分也。

是猶大學教育耳。以言小學教育，則機械之形迹尤著。一教室中，學生多至四五十人，教員同，教科材料同，鐘點多寡同，授課數量同，課餘遊戲同，所不同者，各人之天資耳。猶之體操，有落伍者，而捷足者不能不爲之止步；有蹣跚者，而捷足者不能不爲之緩步：一班一級進行之遲速，一視大多數平庸之學生爲依歸。若是『鵝步』式（註十四）之小學教育，固維新後我輩所身受目擊，不必徵諸異國者也。近年來，個別教育之說漸昌，德美諸國乃有天才兒童分別教育之舉。德人創辦者規模較大，遂名之曰天才兒童學校（註十五）；美國者較小，名曰『機會班』或曰『推孟班』，不指明天才兒童者，不欲忤社會大多數人平等之心理也（註十六）。個別教育之不早發軔，及其發軔而不能得社會之同情，是自然平等論之又一賜也。

總之，今日之政治、經濟、文化與教育種種組織之基本哲學，在在無不有自然平等論之蹤跡也。有不經之社會哲學，斯有謬誤之社會組織，其源不清，其流斯濁矣。今日中外社會問題之日亟而

不可理者，豈不以是耶？ 夫平等論爲求社會效率與社會公道而發者也；及其結果，平等之觀念愈深遍，則社會效率愈低降，而社會不公道之迹愈顯著，誠非盧騷渥溫之輩夢想所及也。 不考生物事實、不據人類經驗而忘立社會學說之殃禍，我於平等論見之矣。

或曰：當平等論發軔之初，世無生物學，無人類學，更無社會學；學者爲學之方法，重臆想，不貴事實，尊直覺，不尚經驗；性僞問題之研究方法固不能外是也；今子以今日之眼光，責千百年前之方法，無乃不於其倫？ 此說我承認之。 雖然，我所深怪者，不爲孟荀盧渥之輩，而爲今之號稱學問家者。歷史之常識，若輩蔑視無覩；百年來生物學人類學發見之種種原則與事實，若輩置若罔聞；生物變異與人類多形之原理流行凡五十年，而若輩猶樂道平等論弗衰，甚或作科學原理不適用於人類與文化之說以自封，若則甚可怪已。 人性果平等或否，孟荀之輩所不能不求諸臆想與直覺者，今則生物、生理、心理諸學已能斷定之，奈何不一參考之也？

* * * *

駁斥平等之議論盡此。 將何以善其後？ 有二端焉：一曰，昌公道，二曰，勵自強。

公道之說上文已再三及之。 茲再酌爲補充。 公道自在人心一語雖不盡確，然公道者，實不之多數客觀之是非標準，使人人得取以衡物，則古今中外同之也。 社會進化，社羣生活日繁，初則形成若干浮動之輿論，及其固定，乃成所謂『社會良心』者，舉凡事物之利弊，人我之是非，莫不以『社會良心』爲準繩而定進止取舍與褒貶焉（註十七）。 公道者，社會良心之一部分而已。 然則『自在人心』之說，設假以外鑠而非固有之條件，不可謂爲過當之論也明矣。 世之欲求公道者，乃不就固有之社會良心加以提挈，而必創平等、自由、人權一類不經之論，惟恐其不行，又從而潤以學理之色彩，蔽何甚也？

上文種種平等之說幾無一不可以公道代釋之。 已往之社會經驗法律之待遇，經濟與教育之機會，男女間事權與利益之分配，固未能合乎公道之原則而無間也。 視其間而糾正之，則舍提倡眞正之公道無由。 眞正之公道何在？ 曰，人人認定人類多形之現象，各視其性質與程度之不同而異其權利與義務之支配，達荀子所稱『人載其事，各得其宜』之至理，則庶乎其可矣。

平等之哲學，消極之哲學也。 不求己之自同於人，見賢而不思齊，而私心唯冀人之降格以同

於我；即不冀人之降格，而大聲疾呼，徒爭平等之名，而不圖祛不平等之實；若是者，我徒見其自餒心理之日益擴大而已，於實際生活之促進無裨也。今日中國之社會生活，小之如人己之交誼，大之如國際之關係，幾無處不呈露此種不健全之心理。祇求人之不出奇制勝我，而我得苟安周旋於其間，相形不十分見絀者，則於願已足，若是者，固比比也。團體生活中領袖之難產，爲今日中國社會習見之現象；或曰，是亦此種頑劣之心理爲之厲階。人人有不肯後人之欲望，而未必人人有可以勝人之能力，平等哲學正所以濟此輩之窮者也。其濟之之法唯何？曰，人之彥聖，違之俾不通，使同於我而已！世間此輩既不能令又不受命之人本不在少數，今益之以圓通之哲學若平等論，宜領袖之難產也已。

今欲舉一比較健全之心理而代之，有道乎？易曰，君子自強不息。演化論之大原則亦曰：競則進，苟安則退；競則存，苟安則亡。競與爭不爲一事。爭者求勝，必先損人，故勝則自肆，敗則自餒；競者以損人而勝爲恥，故勝不自肆，敗不自餒，故領袖者不驕人，服從者知安分，自強之至意，其在斯乎？君子無所爭，而競固不宜廢也。人與人以自強相競，羣與羣以自強相競，而社會不進步者，未

之有也。

（註一）孟荀之平等論不一貫，矛盾之處甚多，皆在他處論列之。

（註二）新約約翰福音第十九章第十一節。

（註三）太平導報第三十七與三十八期。

（註四）是特例舉一種機會云爾，非真謂社會主義者有此建議也。且事實上正與此例相反。最近曾有人謂革命政府俄顧問鮑羅廷主張保留中國固有之私產制，但土地則宜收歸國有。

（註五）美國優生學者 C. B. Davenport之演講詞。

（註六）T. N. Carver, 哈佛大學經濟教授。

（註七）Socialism and Education, Harper's Magazine, 1925.

（註八）且此項辯護亦不能成立，曾在他處詳論之。

（註九）Wm. Bateson, Biological Fact and the Structure of Society 引 Wm. Cobbett, Rural Rides 中語。

（註十） The New School of Social Research.

（註十一） 此非對行為派全部而言；行為派之研究方法，極合科學原則，自不待言，此第言其假定之一部分有不當耳。

（註十二） 此為美國達茂大學 Dartmouth College 比較文化教授為我言者。

（註十三） 見 L. S. Hollingworth, Gifted Children, 1926，頁二八六。

（註十四） 美人 U. Sinclair 嘗作 Goose Step 與 Goslings 二書，專刺美國大學與小學教育之機械性，語極笑怒罵之能事。

（註十五） Begabtenschule.

（註十六） 見 L. S. Hollingworth, Gifted Childern, 1926，頁二九六與三〇四。

（註十七） 英之 L. T. Hobhouse 與英之 J. M. Mecklin 推闡此說最詳。

（此篇原稿見若素週刊）。



說「才丁兩旺」

前幾天坐了長途汽車到鄉間去，倚窗眺望，田野間只有兩種有顏色的東西有力量在你心上留下一些深刻的痕跡，打動你一些思潮；一是綠色的稻田和花田，極目數里皆是；一是白色的長方形的小殯舍，星羅棋布似的散在田裏，幾乎沒有一塊田是向隅的。 稻田和棉花田的綠色以綿續性制勝，教人不由得不留下一些印象；殯舍的白色卻以重複性制勝，也不由人不留下一些印象。

小殯舍或厝舍是江南人浮厝的一種方法，十有九個只容得下一具棺材，大約以松太一帶為特多，向西到蘇州或向南到杭州一帶，便多大殯舍，可以容好幾具或好幾十具的棺材。 小殯舍的浮厝方法雖不及大殯舍，卻較浮厝在家裏或隨地浮厝不加陰蔽的好些。 大約中下人家，死了人，家裏既限於面積，不能安放，一時又因風水或經濟關係，覓不到相當的墳地，便借祖墳的一角，權寄一時；但時過境遷，往往窮年累月永不安葬，日久由權宜而變為經常之法，浮厝的愈積愈多，就成為

隴畝間最顯著的一種點綴品了。

我倚了車窗出神（reverie），小殯舍不知如何就成了出神的一箇中堅部分。小殯舍是按着棺材的形式和尺寸築成的，在形式上自然千篇一律沒有甚麼可以引人入勝的地方。但是通氣的方法卻略微有些不同的花樣，浮厝的地方若是特別低下，過於潮溼，小殯舍便不宜直接從地上築起，要提空一些；這類的小殯舍約佔當時視線所及的總數四分之一。但無論提高砌築與否，十有九箇另外有一種通氣的方法，就是在殯舍前後兩頭，砌的時候留出兩三塊磚頭的空隙。這箇空隙，不要小看了他，便是浮厝人家用一些眼光的所在，也就是本篇談話的緣起了。正合着老子說的『當其無有器之用』的一句話。

這箇空隙不外取三種形式。比較單簡的是一個『十字』，前後一樣；除非教基督教徒看去，似乎沒有甚麼深長的意味。在皖北，聽說又有圓形的，也有作金錢式的。但在這一帶，通常都是，前頭是一箇『才』字，後頭是一個『丁』字。這卻有很深長的意義了。中國人對於死去的祖宗最尊敬，但是對於他們的希冀也最大，責成他們的任務也最重；才丁兩字，一壁自然用作宣洩水

分，一壁卻是子孫輩對於棺中人的祈求期望：要他保佑子孫輩『財丁兩旺。』才字在這裏自然是財字的簡寫，財字筆畫太多，不容易砌，就是砌出了也未免太露痕跡。這是中國通俗文字裏常有的變通辦法。

『財丁兩旺，』可以說是中國中等社會的一種信仰，一種處世守身的哲學。一地方的人口中，當然中下階級佔最大多數；中下階級，上文已經說過，多採用小殯舍的浮厝方法；而小殯舍的兩頭一百箇中有九十九箇砌着丁字和才字：如此逐步推想，可見財丁兩旺的信仰在民間有很普通的勢力。一種處世的信仰，要實現他，居然要仰仗死人的臂助，也足見他的深刻和迫切。

在今日的我們看來，有錢財，多子孫，居然可以做人生的理想，實在有些奇特。尤其是多子孫。然而平心一想，擺脫了教育與文化所給我們的蒙蔽，然後再想，這種理想不是絕對容易了解的麼？誰教我們把財字看得太死？財是保障個人生活安全的最大權威，廣義言之，他就是代表個人生活安全的一個符號。又誰教我們把丁字看得太死？難道眞期望子女衆多，尤其是男子衆多，來做官家徵兵收稅的工具不成？當然不是。一家人丁興旺，至少可以教這家的血統不至於中斷，

推廣言之，就可以教種族永久綿延，換言之，丁字就是代表種族生命安全的一個符號。 人是生物的一種，任他有挾山超海換斗移星的大本領，他逃不了生物的根性，免不了生物原則的支配，試問生物的慾望，生物的原則更有大於個人與種族的安全的麼？ 財丁兩旺的意義在此；外此更沒有別的意義。 『財丁兩旺』的信徒自然也有極端拘執的，他們也許是守財奴，也許以蜂窩般的大家庭爲榮，但歸根也無非是這兩種慾望畸形發展的結果。

但財丁兩旺始終祇是一個理想，一個信仰，要全部現爲事實是不可能的。 財可以旺，丁也可以旺，但要二者兼容並蓄，同時都旺，卻爲事理所不許可。 這是一個舊見解，斯賓塞爾發揮得最是詳盡，所謂個育與羣育不相能 (Individuation versus Genesis) 的議論便是。 不過斯氏所論是極端廣義的。 狹義講來，在這裏便是人口與物力的調劑問題。 人口太多，物力便不能贍給，要家給戶足，可以維持相當的生活程度，人口便不宜過多，也不會過多。 丁旺便財不旺，近幾百年來的中國社會便始終在這個局面中。 財旺便丁不旺，近代西洋社會裏的資本階級便很喫丁口不旺的虧。 至於勞動階級卻又丁旺而財不旺了。 財富與生殖量恰恰成反比例的統計材料，在西方

很不少，姑引一例如下：

貧富程度	每女子千人所生的子女數			
	巴黎	柏林	維也納	倫敦
很窮	一〇八	一五七	二〇〇	一四七
窮	九九	一二九	一六四	一四〇
下等小康	七二	一一四	一五五	一〇七
上等小康	六五	九六	一五三	一〇七
富	五三	六三	一〇七	八七
很富	三五	四七	八一	六三

這不是極有趣味麼？有位著作家說過一句話，來表示財丁不兩旺的現象，他說：大房子裏住小家庭，小房子裏住大家庭。說得乾脆極了。

財丁不能兩旺，我們大概說清楚了。財旺丁不旺，或丁旺財不旺，都是可能的，卻都是不相宜，都是要不得。這一點還要申說一下。丁旺財不旺的不相宜，中國人是喫過它一些小虧的，並且

現在繼續的喫着，自然不用我多說。但財旺丁不旺又何嘗要得呢？了解這層的人却不多，尤其是在那些醉心於生育限制方法的人。要曉得財浮於人，可以引起種種淫靡奢侈的惡習慣，小之可以殺身喪家，大之可以亡國滅種；羅馬帝國的末年便有這種情形，今日的美國也有這種情形的趨向。我只記得有兩個美國的學者關於這一點，發過一些議論，一位是心理學家麥克圖格（Wm. McDougall），他是一個熱烈的國家主義者，危言聳聽，也許不免；我們不去論他；還有一位是人口統計家特白令（L. I. Dublin），他以爲日下美國生活程度的畸形高漲，是因爲財浮於人，生育限制的推廣，在今日的美國，適足以助長這種不健全的狀態，所以他不大贊成；可稱見地獨到。革命以來的上海，成了內地殷富者的集中點，便也有這種傾向的表示。

總之，財丁兩旺的問題，不在旺不旺，而在彼此能不能通力合作，相互調劑。在某種經濟能力之下，應當有多大的人口；有了某種數量的人口，應當有多大的經濟能力才可以使人人享受相當的幸福。能夠在這問題上通盤籌算，因地因時制宜的人，便是未來的大政治家，便是人類眞正的救星，已往的政治家未嘗不能富民庶民，但是富與庶之間談不上甚麼調劑的功夫，所以民生問

題之未解決如故！

財丁兩旺雖不可能，財丁相旺卻是可能的；相字有彼此參考而加以調劑的意味。有了調劑的旺，便不會過火，便入了民生進展的正軌。

* * * *

才丁兩旺的意義深長，似乎還不止此。才字通常以為是財字的簡寫，是不錯的。但我們不妨把它曲解一下，把它認作才字本字。才與材通，財與材亦通，孟子不嘗說過『有達財者』的一句話麼？所以曲解了，在文字上尚有可以自圓之處；無論如何，不曲解便不會再有文章做。只得暫時曲解一下。

研究人口問題的動輒講人口問題有二大方面，一是數量，一是品質。如今丁才二字豈不恰好合上這兩箇方面？丁即是數量，才即是品質。談起人家的家世來，我們往往要問這家人家『出秀不出秀？』這便是出人才不出人才的意義。以前人不明白血統遺傳的道理，把一家人家丁口的多少人品的才不才，或者推溯到祖宗為善或為惡身上，或者推溯到風水身上。在今日

的我們看來，第一種的推溯自然說在把兩箇同因之果認為前因後果，第二種誤在把二箇偶然連續發生的事件認為前因後果。

這兩種原因的推溯法是很普遍的，上等些人家自然二者兼信，中下人家大都偏信風水一端；不信風水，只信善惡果報的人家，自然居絕少數。 相傳范文正公覓葬地，既得一地，有堪輿家告訴他說，這是『絕地，』葬了子孫傳不下去；范文正公想既是『絕地，』不如由范家佔去葬了，免得別人家上當；後來范氏子孫繩繩繼繼，到乾隆年間，范氏的家譜竟有四十大本之多，可見是『當絕不絕』的結果了！ 由此可知像范文正公一般的人才纔不信風水，但也可以說文正公未嘗不信風水，但是他更信一個人若能行善，便可以挽回造化，范氏今日的繩繩繼繼，又安知不是『深怕他人絕嗣』的一念所感化出來的呢？

我們的話也許離題太遠了。 但無論如何，小殯舍前方的才字是兼具果報與風水兩種意味的。 殯舍的裏面不就是行過善或作過惡的祖宗麼？ 殯舍的外面不就是風水麼？ 我們既曲解了才字，又何嘗不可以作如是觀呢？

財丁兩旺，上文已說其不可能。才丁兩旺，又可能麼？根據了近代西洋的統計事實說話，這似乎又是不可能的。大凡一國普通的丁口愈多，人才的產生，似乎是愈受壓迫多不起來。換一種說法，就是，不才的丁添丁多，才的丁添丁少；並且丁與才似乎也成了兩種反關聯的現象，就是，越才便添丁越少，越不才便添丁越多。試看下面的統計：

一九一一年英國人口生育量的職業的支配

職業	出生數	生存數
一般人口	一〇〇・〇	一〇〇・〇
煤礦工	一二六・四	一二〇・五
礦工	一二三・四	一一九・六
鋼工	一二〇・一	一〇七・三
農夫	一二〇・五	一〇九・一
木匠	九五・三	九八・七
紡工	九一・九	八六・七
織工	八一・二	七六・九

非聖公會牧師	七九・八	八五・〇
聖公會牧師	七二・[illegible]	八二・〇
教員	七〇・三	七六・一
醫生	六四・七	六七・一

大體講來，職業是和人們的才力有相當的關係的，大約所謂上等些的職業，就是多用一些腦力的職業，惟有多量腦力可用的人纔加入這種職業，加入了也不輕易退出來。 要是如此，上文的數字豈不恰好證明才與丁是不能並旺的麼?

今日的世界，一般講來，可以說是一個丁旺而才不旺的世界。 這自然是要用相對的眼光看的，要是絕對的看去，古往今來，便從沒有過真正才旺的世界，就在將來，任他一知半解的優生學家說得如何天花亂墜，也是不會有的。 這是一個丁旺才不旺的世界，我們也未嘗沒有統計的左證，英國有一位統計大家叫做皮耳遜的 (Karl Pearson) 曾經根據了英國、丹麥、和澳洲新南惠爾斯的人口統計，算出一個公式來。 他說，大凡一代裏的人口，對於下一代有子女的貢獻的，就是能

夠留下子息的，百人中只有三四十人。這三四十人的貢獻也不一致，有的很少，有的平常，有的很多；這子女很多的人家卻了不得，一起若有一百家人家，他們只要二十五家就可以負責生產下一代人口全數的一半；其餘一半是不大會生產的人家勉力湊足的。這種善於生產的父母，在全部人口裏算來百人中只有十二箇半或最多不過十六箇又三分之二人。這不就等於說：下一代的人口的半數是這一代裏八分之一成六分之一的男女所貢獻的，其餘的八分之七或六分之五不是沒有貢獻，便是無大貢獻？那八分之一或六分之一是甚麼品性的人？那無大貢獻或毫無貢獻的人裏面又包含着些甚麼人物？恐怕前者裏面十九談不上一箇才字，後者裏面，眞正的人才卻佔很重要的一角；只要看上文英國的統計，就可以料想到這一點。其餘的國家，分數上也許很有些參差，但大都有同樣的局面，或正向着這副局面走去。所以我們說這箇世界是一箇丁旺才不旺的世界。

中國一國的局面又怎樣？誰都不能說。能說的無非是模糊隱約的話。我們還沒有相當的統計材料，也沒有在這方面脚踏實地用一些心思才力。丁旺一層，自然是不成問題，外國人

估三萬萬，小學生嘴裏說四萬萬，本國的人口學者說五萬萬，中東路上的俄國人說也許是八萬萬（見英文北滿與東省鐵路一書）萬萬之數不同，其爲旺也則一；以目下的物力養三萬萬的人口，還怕說不上一箇贍字，遑論不止三萬萬？

至於才呢？ 上文既說過才丁不能兩旺，中國恐怕不是例外。 就一般而論，中國今日人才缺乏，是誰都承認的，至於中國缺乏那一種的人才，或爲了甚麼纔感到人才缺乏，這就議論紛紜，不衷一是了。 關於第一點，有一位許仕廉先生依據某君的調查（某君何人，許先生未說，無從覆按）說：『論智力，在西洋，五級中以第二級（即非常級）占大多數。 在中國，第一級（即特優級）的人，比西洋分數高而第二級的人，則大不如西洋；第三級至第五級（即下等的、魯純的、最愚的）的人，比西洋多。 一國的興衰，靠中等社會人；今中國上智下愚多而中等少，無怪乎中國社會，呈一種非常神經狀態』（國內幾個社會問題討論頁九四—九五。） 這也許都說對了。 但不知某君和許先生果何見而云然。 又不知所謂『非常神經狀態』又是甚麼一種狀態。 據我看來——反正一樣的缺少根據——要是分了級層說，中國今日所缺少的卻是第一級，而第二級、所謂中等

階級的，卻獨多。 我們至少在今日社會生活的二大方面上可以看出來：

一是在智識生活方面，缺少出類拔萃的發明家或學問家，而喜歡弄弄學問或借了學問的幌子來號召的人卻真不在少數。 要是真如某君所調查第一級人比西方分數高的話，試問何以時至今日，中國人在文化生活上，依然在在仰人鼻息。 比日本如何？ 中國人與西化接觸，不在日本後；日本人文化背景裏種種勢力，若封建，若宗教，若階級，要比中國更陳舊，更頑固，何以他們擺脫得卻快？ 若說日本地狹人少，改革的設施容易普及，那末中國土地雖廣，因為人口多，第一級的人物自然也多，分配起來，豈不一樣？ 這一類俗語所謂『生薑湯自暖肚』的話，我們近來耳朵裏灌得幾乎發痛，但於事實何補？

第一級的人，不但為數少，而且似乎太少變化。 幾千年的選舉和科學制度替中國保養了不少的人才，這是到了今日誰也不能輕易否認的。 現在所有的第一級的人才，怕大部分還是科舉制度保障得力的結果。 但這種人才是不是多方面的人才，是不是凡屬人才，都已經被甄別選拔出來，因而一同得到保障的好處，那卻不敢說了。 數理的天才、音樂的天才、機械的天才，對於自然

界有特殊興趣的科學天才……都已經受科舉的甄拔麼?唐代開科最多,甄拔的人品也許比別的時代要多;但是其餘所甄拔的無非是文章經濟的長才,最多不過再講上道德二字,便一切可以概括了。其他特殊的人品,既不受甄拔,日久便漸歸淘汰。美國哈佛大學有一位教授,叫做伊士德(E. M. East)的,講起中國人口統計的缺乏與不可靠,不禁說:中國人對於數學一道是不擅長的。我恐不擅長的,還不止數學一道咧。

今日中國第一級人才的缺乏,更可以從團體生活上看出來。大凡上級的人品善領袖,下級的人品善服從;中級的人品,則依違兩可,視當時當地人口的成分和教育的程度而定。所以若是上級與下級的成分比較相對的大,一箇社會裏的團體生活便比較穩定,政治組織等等比較鞏固。若是中等人物特多,而又未經過甚麼特殊的訓練,社會裏便多許多「既不能令,又不受命」的人;這種人對於團體生活,不但不能幫忙,反添一種障礙。我以爲今日中國就喫這種人的虧,上自國家政府,下至學校裏的學生組織,或商人合組的公司,都因爲誰都想坐第一把交椅而又坐不穩的緣故,常常要發生問題。我說這段話,並不是說中等人多了一定壞事;將來團體生活的經驗比較豐

富之後，他們也會陳力就列的；現在美國的中等階級就是這樣，他們人數未嘗不獨多，但因爲第一級的人不算少，他們自己也有了相當的訓練，便可以相安無事了。中國目下團體生活的不健全，一半也是家族生活畸形發展的結果（對於家長或主人的服從而外，不識服從爲何物；家長式主人式的命令與指揮他人而外，不識領袖爲何物）但一半卻因既不能令又不受命的人太多。西洋人說，音樂隊裏誰都想吹第一管笛子，卻又吹不大好，這音樂隊就得散了。今日的中國很像這個音樂隊。

至於第二點，爲甚麼中國感受到人才的不旺，一時也無從多說，因爲事實的證據太少。天然淘汰要負一些責任，讀者如已看過拙譯亭丁頓氏的自然淘汰與中華民族性，（現入本書第三輯）對於這一點，便不難領會。文化的選擇或淘汰當然也有它的分，但怕不多，我希望將來有機會從詳討論這一點。（參看下文末章）上文講的科舉制度便是文化選擇的一派有力的勢力。還有第三種原因，就是把具有十九世紀以前的舊背景的中國驟然放到二十世紀的世界裏，要教他立國適應，自然要感覺到扞格不入的痛苦；好比教中國式的學究先生越過紐約的第五街，卽不壓

死，也要鬧一箇神經錯亂，這並不說他沒有腦經，不過因爲四肢五官的神經筋肉一向舒泰慣了，急切緊張不起來罷了。 我有一位親戚和一位父執，都是六十多歲的老先生，有一次要從先施公司越過南京路，到永安公司一邊去，據說足足走了兩點鐘，豈不喫力？ 不過我們不宜把這第三種原因看得太重，上文不提過日本麼？ 他不是一樣走過車水馬龍的關衖麼？ 他卻用不到兩點鐘就走到了。 由此可知才字的精意不但在能適應，而且在適應得要有效率。 即使我們遲早終要適應，效力卻已太差了。 這總是人才不旺的表示。

財丁不能兩旺，才丁也不能兩旺。 要一般的人多，又要有才的人多，是不可能的。 事實上可能，也是今日的世界、尤其是今日的中國所亟亟需要的，是有才的丁口要相對的加多，無才的丁口要相對的減少。 這就不叫做才丁兩旺，卻可以叫做才丁偏旺了；才與丁在這裏不是兩種對待的人物，卻成爲一種了。 優生學家說：我們要提高優秀分子的生育率，要擴大優秀分子生存與發育的機會。 這就是才丁偏旺四字的註脚。

才丁兩旺的信仰是過去的了。 才字如當作財字講，便應該作才丁相旺。 才字如作本意講，便應改作才丁偏旺。 幾百箇小厝舍二十分鐘的出神；從死人想到活人身上；從一箇通俗的信仰想到一箇當代最迫切的社會問題：結果如此如此。

（此篇原稿見新月第二卷第四期。）

優生與文化

——與孫本文先生商榷的一篇文字——

在孫本文先生的文化與社會一書裏，有一段討論到優生學的文字，標題爲『文化與優生學』。這本來是一篇短篇的文章，早就交給泰東書局社會科學雜誌第三期發表的；因爲雜誌脫了期，讀者反得在孫先生的論文集——文化與社會——裏得到先覩之快。

讀了孫先生的議論，可知他從文化人類學成文化社會學的立場，對於優生學，不能不取一種很嚴格的批評態度。他認爲優生學說根本有四箇錯誤。

（一）『誤以人與動植物同等看待。』

（二）『誤以文化影響爲生物特性。』

（三）「誤以智力測驗法爲足以辨別先天優劣。」

（四）「誤以財富與勢力爲判斷能力優劣的標準。」

優生學是一個幼稚的學科，他的錯誤當然不止一端，有人處比較客觀的地位，能够把它們指摘出來，在治這派學問的人當然是十分歡迎感激的。不過我以爲就優生學最近十餘年的歷史，和它的現狀與趨勢而論，它的謬誤卻並不在孫先生所提出的四點上。請分別與孫先生商榷之。

一 「誤以人與動植物同等看待」

優生學家並不把人與動植物同等看待，也並不想利用改良動植物物種的方法，去改良人種。據我見聞所及，比較有資格的優生學家裏面，誰都沒有表示過這種意思、這種主張。十多年前，優生學說開始流行的時候，一般人不甚了解它的眞意義，從而加以種種主觀的猜測，孫先生所過慮的這一點，便是當初主觀的猜測之一種。到了後來「優生學家將人比畜」一語竟成爲反對論者攻擊優生學的口頭禪。有宗教成見的人更籍揚其說，對於優生學家否認的論調，置若罔聞，卻

一口咬定『優生學家將以蕃殖動植物的方法適用於人類』之說。當時不可理喻的一種情狀，很像反對演化論的人一口咬定演化論者當假定而後經放棄的『人類自猴子直接演化』的說數。一般感傷主義的改造家與文學家，一向把戀愛與婚姻看作絕對個人的事，神聖不可侵犯，對於優生學家自然也不會有甚麼好感。他們也往往援引『將人比畜』的口頭禪來肆意攻擊。例如一九一四年美國大西洋月報登載過一篇文章，題目是『優生學與常識』中間有一段開頭便說：

『優生學將人比畜，欲其蕃殖如畜類然……。推此而論，一旦優生學家得志而爲政於天下，試思數世後之人民將何若耶。殆將魁梧奇偉，白皙麗都，舍在運動會與賽美會中供點綴外，將無所用之；且日暮必有醫士——優生之醫生——爲之看護；將不至全無腦經，不識戀愛，怯於公鬭，艱於生育不止……。優生學家不言戀愛。彼不知戀愛爲何物，彼直不知世界爲何物。』

這種口氣當然不像批評。卻像說笑話，不過那位作者對於優生學的誤解却湊巧與孫先生的誤

解，一般無二。

因爲這種誤解非常普遍，後來討論實用優生學的人便不得不特別加一些『闢誤』的筆墨。例如美國人韋更（A. E. Wiggam）於一九二三至一九二四年間著了科學新十誡一書，爲優生學當說客，就不說甚麼是優生學，而竭力辨白甚麼不是優生學；他總共說了十四個『不』，中間有一個是：『優生學並不主張用蓄育禽獸的方法來蓄育人！』

優生學家不主張以育種的方法育人。他們卻主張借重目下種種社會制裁的勢力，例如教育、宗教、輿論、法律等等，使人口中比較優秀的部分可以提早幾年結婚，多生幾個兒女；同時使比較不優秀的部分減少他們的婚姻率與生育率。前者比較積極，後者比較消極。優生學家認爲積極的方面比消極的方面尤爲重要。開創優生學說的英國人戈爾登不很早就發表過一篇討論這一層意思的文章麼？那篇文章的題目是：論法律與輿情現狀下改良人種之可能（The Possible Improvement of the Human Breed under the Existing Conditions of Law and Sentiment），曾於一九〇一年十月在英國人類學會裏宣讀一次，現在在戈氏優生學論文集（Es-

says in Eugenics）裏排作第一篇的就是。三十年來，優生學家所主張的實施方法還不出戈氏所提出的幾點。試問在目前的法律與輿情之下，我們可以適用養雞畜狗的方法麼？其不適用，何消說得！

但是我們應該注意。優生學家雖不主張以育種的方法育人。優生學一部分的原理卻是完全從育種的經驗裏得來的。至少，優生學家因為目擊動植物育種的好處，才悟到人類自身有自覺的選擇的必要。相傳古希臘詩人泰烏格尼斯（Theognis）很早就從育種的經驗裏悟出一些優生的道理來。他做過一首詩，大意說：

『我們尋覓好種的的山羊、綿羊、和馬；我們想專從它們蕃育出下代的山羊、綿羊、馬來。但是一個好人，因為貪圖粧奩的豐富，不惜和一個劣等的女子結婚；一個好的女子也不惜嫁給一個劣等的男子。因為人們看重財貨，所以男女結合，就良莠不分。我們的種族已經着了財迷了。』

後來有人（Stobaeus）替這首詩下註腳，說泰烏格尼斯作詩的本意不在批評財可通神的婚姻制

度，卻在責備人們對於自己婚姻生產的事，甘居下流，不事振作。這個註脚是很對的。近代關於優生學的著述也十九引育種的經驗做一個楔子；更是數見不鮮，無煩徵引了。（例如去年十月才出版的 Leonard Darwin, What is Eugenics，落筆就講養狗的經驗。）

二 『誤以文化影響爲生物特性』

孫先生認爲在優生學家的眼光裏，這兩件事物是不分清楚的。這也未免太瞧不起優生學家了。優生學家——像其它學問家一樣——多少不免有他們的『蔽，』但平心而論，總還不至蔽到這般田地。優生學家並不是不分清楚文化影響與生物特性，他們實在覺得這兩件事物有些分不清楚。不分清楚與分不清楚是兩件事。文化社會學家——除非是他只顧片面的事實——又何嘗覺得它們完全分得清楚呢？換言之，誰都不能不承認沒有一種文化的影響沒有些少的生物特質做他的張本，也沒有一種生物特性多少不受些文化影響的支配。

孫先生說：『動植物惟有生物性，而人類則有文化。文化是人類的產物，而人類亦是文化的

產物。」這是很對的。孫先生既承認文化是人類的產物，當然承認它不是一種憑空的虛構，乃是根據了人類比較獨有的生物性，才發生了的。文化後期裏的種種小節目，自有其累積性，好像和生物特質沒有多大關係；但是文化初期裏種種基本的成就，和後期裏比較大一些的節目，例如大發明大發見，我們不能不承認他們和人類的生物特性有多量的因果關係。奧格朋教授（W. F. Ogburn）論文化的累積性最詳，但也未嘗不承認新發明一半要靠天才，便是此意。（參看孫先生自己的筆墨，文化與社會，頁一三〇。）

孫先生接着說：「人類自呱呱墮地而後，處處和文化接觸，處處受文化的影響。我們所見人類種種方面的活動，全都是受着文化影響以後的表現。」孫先生這番議論裏卻有不少的毛病。我們要認清楚人類生物特性的發展，並不以出母體為終點，真正的終點卻在出世二三十年之後；身體的各系統有的長足得早些，有的晚些，例如神經系統的長足，便在出世後二十五年上下（參看，例如 S. D. Porteus, Temperament and Mentality in Maturity, Sex and Race，美國應用心理學雜誌，第八卷第一期，一九二四年三月。）在這二三十年之內，一個人當然到處受文化

的影響；一種生物特性，一面循了遺傳的命定，利用物質環境裏的營養料，不住的發展，一面也不住的接受文化的影響；初看上去，好像他受了文化的刺激與督促才發展的；文化影響和生物特性根本不容易分清楚，就因爲這種同行並進的現象。　但是我們祇要參考其他高等動物的發育史，例如猿類，或古人類的發育史，就可知一種生物特性脫離母體後的向前發展，以至於完成，初不繫乎文化的影響；即使沒有文化的影響，他未始不繼續走它發展的路。　猿類的生物特性，也並不是生來就可以完全表現的，不過他完全表現的日子，要比人類提早得多罷了。　古人類的文化很淺薄，遠不如我們今日的文化，但是古人類在形態上發展的程度，未嘗不如我們，有的並且在我們之上。總之，文化的影響固然普遍，一個人在他很長的發育時期（自嬰兒以至成人）裏，伸縮性確又很大，容易接受文化的影響；但是我們千萬勿被這種事實蒙混了，以爲人們一出母胎，身體的結構和作用上所發生的變化，都是文化影響出來的。

孫先生的議論，實在有些抹殺。　我們只要舉一兩個極淺顯的例子，就可以明白人類種種方面的活動，並非全都是受着文化影響以後才表現的。　嬰孩初出母胎，便知吸食乳汁。　吸食乳汁

不能不算作『人類活動』之一；但試問他是不是受了文化影響以後才表現的。人們到了春機發動期前後，便有性的思慕、追求、進而至於性的結合；試問這種活動又是非先受了文化影響不能表現的麼？ 孫先生似乎因為太看重了文化的影響，竟把這種極淺顯的事實忘了；要不然，他決不會用『種種』『全都』一類籠括一切的字眼。

我們目下商榷的一點，簡潔了當的說來，實在就是本能的有無與強弱問題。 這是一個大問題，也是一個懸案，我們不能在此從詳討論，就是討論了，一時也不能有甚麼結果。 我不明白孫先生在這個問題上的立場究竟怎樣。 我自己則採取比較折中的說數：既不贊成麥克圖格派的本能命定一切論，也不贊成行為心理派推翻一切本能的議論。 但是承認一種動物的演化地位愈高，它的本能的組織愈鬆散，愈容易接受環境的影響，在行為上的表現愈不一致，愈有變異。 美國吳偉士教授說得好：『若說人類本能的傾向比別的動物要少，那就錯了；也許比任何別的動物要多。 不過人類的本能行為不像下等動物的現存和呆板罷了。』 (R. S. Woodworth, Psychology A Study of Mental Life，頁一一二) 這種說法，和上文講的生物特性與文化影響不能

絕對劃分的道理，是一樣的。

孫先生緊接着又說道『「並不是人類先天就有種種能力，使他不得不有種種方面的活動。」』這句話我們更覺得不敢苟同了。 治人品遺傳學的人常講『能力』二字，也許犯一些太籠統太着痕跡的弊病。 譬如說：『某人天生便有音樂的能力，』我們覺得有些突如其來，不大合乎事理。但若說一個人天生就有發音的能力，就有分別音節高下與徐疾的能力；這大該誰都可以承認罷。不過一經承認發音辨音的能力是天生的，實際上就等於接受音樂能力出乎先天的說數，因爲音樂能力原是發音辨音……等能力之和。 接着也就可以承認發音辨音一類的能力不免因人而有强弱精粗之分，所以音樂的能力也就不等，上焉者爲天才，下焉者爲遺傳的『調聾。』 即就此音樂能力一端而言，我們就不妨說：因爲人類先天有音樂的能力，使他在相當的物質環境和意識環境裏，不得不有音樂的活動，浸假成爲音樂的藝術、音樂的文化。

優生學家或人品遺傳學家所講的天生能力，大都類此。 例如數學的能力、繪畫的能力、機械的能力、甚至於弈棋的能力，莫不有相當的遺傳根據。 能力 (ability) 這個名詞，因爲太着痕跡，

他們近來已經不大引用而改用 aptitude，可以譯作能性。但無論能力或能性，他們的着眼點總是在遺傳的基礎上，而不在後天的文化影響上。我在此用『着眼』二字，指優生學家並沒有忘卻後天的文化影響，不過興會所及，不能沒有偏重罷了。但是在文化社會學家方面，對於先天的種種能力或能性，卻大有掉頭不屑一顧的態度，坐使二派學問彼此不能攜手互相啓發，這是我認為很不幸的。

孫先生以為優生學家誤將文化影響當作生物特性，也許因為他看了戈爾登（F. Galton）、靄理士（H. Ellis）、烏資（F. A. Woods）諸家的著作，開口講遺傳的才智，閉口講才智的遺傳，真像文化裏種種用腦力的活動都是經生物的順序直接遺傳下去似的。讀者注意；這是我對於孫先生的猜測，並非謂孫先生心坎裏確有這種印象。不過這種印象是很普通的，記得我當初看這幾家著作的時候，也未嘗不覺得戈氏靄氏一班人有些一相情願，太沒有把後天的薰染放在心上了。如今我卻明白，戈氏等討論遺傳的天才，如詩才、文才、吏才、律才，甚至於將才等等，並沒有說每種才具都是囫圇吞棗一般的遺傳下去，卻說凡是這一代在文化社會裏做過詩人、文士、循吏、法

家、或大將的人，在腦力上、智力上、性情上自有其與衆不同的先天根據；而此種根據，既屬先天，自有遺傳與下一世的傾向而受此遺傳的下一世，在與上一代大致相同的文化環境裏，也便有做詩人、文士、循吏、法家、或大將的可能性；而這種可能性並且要比在同一環境之內的一般人要大些。這種說法，我想誰都可以承認，因爲承認了，一面的確可以解釋許多但憑文化原因所不能解釋的事實，一面卻也不犯『不辨生物特質與文化影響』的嫌疑。

三　『誤以智力測驗法爲足以辨別先天優劣』

關於這一點我們先要說一句聲明的話。智力測驗的方法並不是優生學家發明的，乃是教育心理學家發明的。不過及其既已發明，二派學者覺得彼此有相須相成的地方，所以就歙然合作起來。所以優生學家在這一點上，至多不過『誤信』（誠有如孫先生云云）了教育心理學家話，上了他們的當，此外沒有很大的毛病。

現在要辨明優生學家究竟『誤信』了沒有。

讀了孫先生的文章，可知據他的見解智力測驗法是不足以辨別先天的優劣的。　足與不足，姑且不論。　有幾個先決問題，不妨先行提出。　第一，世界上究屬有沒有『智力』這樣東西？　第二，『智力』究屬有沒有遺傳的傾向？　第三，人與人之間，智力究屬有無高下？　對於這三個問題，我想孫先生大概都可以答覆一聲『有。』　我們玩味文化與優生學的一段引言，也覺得孫先生對於這幾個比較基本的問題，大概是都有正面的答覆的。

如此，我們不妨接着問：這種智力的高下，要是能夠預先加以估量的話，豈不是一件值得歡迎的事？　我看是值得歡迎的。　我們從前在政治生活方面，很早就有『用當其才，人稱其職』的一種攸關社會效率與社會正義的理想；但是這種理想至今未能充分的實現。　為甚麼？　因為無法『量才。』　以前從政的人未嘗不講求『量能授官』（語出荀子）的道理，但是沒有比較正確的量斷標準，便量不出甚麼結果來。　如今要真有比較正確的標準資為量斷，自然是可以歡迎的。這層意思，孫先生當亦首肯。

還有一個先決的小問題。　無論天生的智力若何，一經與文化接觸，而表現為智識生活，便不

容易把先天的部分辨別出來，隔離出來。這固然是不容易。但決不至於絕對沒有辦法，是不是。孫先生對於這一點，我想也可以承認。

現今流行的智力測驗無它，就想在人力可能的範圍裏，用比較客觀的標準來量斷人們的天賦的智力。『姑無論其所用方法的武斷詩謬』（孫先生語）與否，在原則上至少是未可厚非的。在動機或目的上至少也是不錯的。這一點，平心而論，我想誰都可以承認。

我不習教育心理學，更不是智力測驗的專家；孫先生不滿意於智力測驗的話，我不能一一詳細解釋，解釋的責任自在專治這一派學問的人，也不用我的嘵舌。不過若說智力測驗所用的方法『武斷詩謬』，則孫先生似乎很犯一些責人重以周的嫌疑。智力測驗家在測驗的時候，往往不能不用文字、和其它文化生活中的事物，作為憑藉，至少不能不用語言，來傳達被測驗者應當履行的手續。在這種地方，逃不了文化的影響，是無可、亦無庸諱言的。一個幼童，在受測驗以前，多少已受過文化的訓練，這也是無可、也無庸諱言的。但若說因此而測驗方法『所測驗得的，便是文化的影響，而非先天的能力，』便真近於武斷了。創製測驗方法的人，用了全副精神來隔離文

化的影響；隔離是不容易的事，當然不會完全成功，他們測驗所得，至少總有一些不是先天的智力，而是後天的訓育。這種『或多或少』的批評是很對的，從事於測驗的人一定也準備接受這種批評；但是孫先生那種『不是便非』的批評，卻教人不能接受了。

事實上，智力測驗方法的可靠性，有好幾重保障。第一，凡是一種用得的測驗方法，一定受過相當的標準化（standardization）。至於標準化是甚麼一種手續，說來話長，只得請讀者自己去參考關於這個題目的專門著作了。第二，兩種不同的測驗方法，若有相當的可靠性，所測驗到的結果一定相差很近；換言之，兩種方法的效率，雖不相謀，卻有很高的正面的相關現象。第三，教育學家採用智力測驗方法後所得的實效的確很大。這一層保障我認為最關緊要。經驗告訴我們說：一棵樹好不好，只要看他所結的果子。近世實驗主義者的價值論，不主抽象的是非，而主實際的效用，正是此意。智力測驗方法究竟驗得出先天的人品優劣與否，我們不專治此學者大可不必過問，我們但須問：自從此法流行，至今將近三十年間，我們在社會效率與社會正義方面已否得些以前未曾有過的好處。我們得到的答覆是很直截爽快的，『已經得到不少。』

社會對於智力低下的兒童，因爲可以預知其低下，不能受普通的學校教育，使不再浪費人力、金錢、功夫在他們身上；只教他們一些單純的技能，可以在社會裏勉強做幾個生利而不專分利的分子。這不是增加了社會效率麼？社會對於智力特別優秀的兒童，因爲可以預測其優秀的程度，便及早把他們從一般兒童中間挑剔出來，分別教導，使不受普通學級裏平庸的或低劣的兒童的牽制，使可以充量的發展、盡率的發展。德國戰後設立的天才兒童學校 (Begabtenschule) 和美國小學校裏特闢的所謂機會班 (Opportunity Class)，已都有相當的成績。這種設施，不是不但增加了社會效率，對於優秀兒童自身，因爲能彀因人制宜，不更有助於正義的實現麼？推孟教授在一九一六年敍述測驗方法的功用一層，已經有很確切的論證 (L. M. Terman, The Measurement of Intelligence，中譯本名訂正比納西蒙智力測驗，華超譯，商務印書館世界叢書之一)。十餘年來，又不知加上幾許可作證據的材料。著作甚多，有心人儘可覆按。

當初在美國攻擊智力測驗最不留餘地要算是孟根 (H. L. Mencken) 了。這位批評家的一支筆，着實有些可怕。不過最近幾年來他的態度變了。無論他的成見怎樣牢不可破，筆墨怎

樣犀利刻薄，終究擋不住日積月累的證據。下面是他兩年多前的供詞，引來聊供參考：

讀者至此，自然覺得我和所謂智力測驗者在擠眉弄眼。是的……。我如今只好承認，時光和經驗已經把我征服了，教我不能不歸向他們，他們因爲贊助他們的證據已經慢慢的堆積起來了。換言之，他們的確發生效力。（Notes on Democracy，頁一一）

『他們的確發生效力』，也就是優生學家所以置信於智力測驗方法的最大理由。看了實在的效力然後相信，便不是誤信，也不會誤信。

四 『誤以財富與勢力爲判斷能力優劣的標準』

這第四點，優生學家並不承認，更沒有主張過。誤與不誤，一概與優生學家無干。優生學家至多說過這樣的一句話：財富的多少，與能力的優劣，不無些少相關之處。這也是有了相當的統計材料才說的。承認甲乙兩種現象有些相關是一件事。引甲現象的變異作爲乙現象的變異的指數或標準，又是一事。二事豈宜併爲一談！

若就中國的經濟狀態與文化背景而論，優生學家對於財富多少與能力優劣二種現象之間，便更不敢驟下相關的斷語，追論以前者作爲後者的標準？ 我以前在人文生物學論叢第一輯裏早就討論到這一點，並且我曾經說過，一樣要用一個標準，職業可以用得，財富卻用不得：

> 西方的學者說資產的多少和智力的高下也是有正面的相關的。 此說在天惠豐厚、人人有相當職業的美國社會也許很對，在中國卻未必盡然，因爲中國的生計窘迫，品致高一些的人不屑與民爭利，轉而形成君子安貧的道德觀；所以窮書生之多，爲他國社會所不經見。 如以財產作標準，窮困的世家當然歸入下層階級裏，但如以職業作標準，這種世家便屬第一流了。（人文生物學論叢，第一輯，初版頁二〇一）

我以前討論利用生育限制法應當有的標準，也提到過這一點。 讀者如不厭瑣屑，請許我再提一次，以示優生學家決沒有以貧富定優劣的意思：

> 經濟階級不能作爲選擇的標準，是很明顯的，尤其是在人口過剩、物質不夠支配的中國，尤其是因爲中國人是有一種安貧樂道的人生觀的……。 社會身分，即一般的貴賤階級，不完

全由資產之多寡而定，似乎要比貧富階級可靠一些。中國人很看得起窮書生，說他們門第清高，看得起窮官員說他清風兩袖；孔門論學至有君子固貧之說；反過來，却極看不起『暴發戶』，說他得的是不義之財，走的是僥倖之路，預測他不能持久，子孫也不能守成，也竟時常說對了。能超脫物質的環境而言社會身分是一件很優生亦很難能的社會習慣（同上，頁二九三—二九四）。

孫先生在這裏所用的『勢力』二字，不知究指甚麼。若說勢力大小，便指職業高下，也便指社會身分的尊卑，則我在人文生物學論叢第一輯裏已有過比較詳細的討論，認為與能力優劣有很顯著的相關，並且徵引了不少的智力測驗的統計，以為左證；恕我不在此處多贅了（同上，頁一八九—二〇一）。以測驗統計做左證，也許孫先生依舊不免用『誤信』二字來輕輕擱過，但是我很希望，經過上文一番商榷之後，孫先生對於智力測驗的態度，已經可以溫和一些。

認職業高下與才力大小為有顯著的相關現象，當然也祇是一種統計的看法，一種平均的看法，並不是以為凡是職業地位高的人，勢力大的人，一定才力大，否則才力一定小。決不是。從

統計得來的結論，不能適用於個人；這本來是無須說得的。然而孫先生竟有下列的可異的論調：『優生學家又往往認經濟事業的成功者，爲社會上的優秀分子……』。但這還可以，因爲『往往』二字有和緩語氣的力量；接着的幾句却眞可詫異了。『凡是社會上擁有財富、地位、或勢力的人，便是先天能力優秀的人。反之，凡是社會上貧窮、失勢、或無社會地位的人，便是先天能力劣下的人。這種見解的錯誤……』不必再引下去了；這不知究竟是誰的見解，誰的錯誤！評論優生學家的眞正的謬誤，可；强加優生學家以莫須有的罪名，卻不可。

* * * *

我要和孫先生商榷的話完了。我所說的，無非是爲優生學說辯護的話，已經說得很多，比孫先生批評的話多了好幾倍。我對於文化社會學派矯枉過正的地方，本來也有些少要批評的話；但此文已經夠長，自己已經覺得有些累贅，留待以後有機會再說。

（此篇原稿見社會學刊第一卷第二期。）

優生婚姻與法律

——論民法親屬編婚姻章之優生價值——

民法中關於婚姻之條文，自第九七二至第一〇五八，凡八十六。就中不無優生關係者爲下列若干條：

第九七二 婚約，應由男女當事人自行訂定。

第九七三 男未滿十七歲、女未滿十五歲者，不得訂定婚約。

第九七四 未成年人訂定婚約，應得法定代理人之同意。

第九七六 婚姻當事人之一方有左列情形之一者，他方得解除婚約：

四、有重大不治之症者。

五、有花柳病或其他惡疾者。
六、婚約訂定後，成爲殘廢者。
七、婚約訂定後，與人通姦者。
八、婚約訂定後，受徒刑之宣告者。

第九八〇　男未滿十八歲，女未滿十六歲，不得結婚。

第九八一　未成年人結婚，應得法定代理人之同意。

第九八三　與左列親屬，不得結婚：

三、旁系血親之輩分相同而在八親等以內者，但表兄弟姊妹不在此限。

第九九五　當事人之一方於結婚時不能人道而不能治者，他方得向法院請求撤銷之；但自知悉其不能治之時起已逾三年者，不得請求撤銷。

第一〇五二　夫妻之一方，以他方有左列情形之一者爲限，得向法院請求離婚：

六、夫妻之一方，意圖殺害他方者。

七、有不治之惡疾者。

八、有重大不治之精神病者。

十、被處三年以上之徒刑，或因犯不名譽之罪，被處徒刑者。

右若干條文所引起之問題，歸納之不外四端；（一）婚姻年齡，（二）婚姻裁可，（三）血緣遠近，與（四）當事人之生理與心理品性：

屬於（一）之各條爲：九七三、九七四、九八〇、九八一。

屬於（二）之各條爲：九七二、九七四、九八一。

屬於（三）之各條爲：九八三。

屬於（四）之各條爲：九七六、九九五、一〇五二。

今就此四端分別討論之。

一、年齡問題。 余讓在中國之家庭問題中曰：『以十七歲上下爲女子最適當之婚年者有二原因：一爲母之受孕力大，二爲胎兒之育力大，卽流產或難產者少；以二十至二十四歲爲最適當者

有三原因：一爲產母死亡率之低，二爲盤骨發育之完成，三爲嬰兒死亡率之低……二者相權之結果，我輩不妨定二十或二十前後兩三年爲女子最合宜之婚姻年齡。[註] 男子發育完成較女子遲四五年，則以二十五上下爲宜。 法律不能不取最低限度，今以十七十五爲男女最低訂婚年齡，十八十六爲男女最低結婚年齡，與生理狀況發育程度自不能謂不合，於前途子女之爲生，亦可云已有相當之保障。 或謂法律第能限制過度之早婚，而不能勸禁過度之晚婚，猶未能盡保種滋大之責任。 爲此言者不失諸責備過嚴，卽誤在迷信法律。 糾正上流社會遲婚傾向之責，宜歸諸教育、輿論、與人生哲學；原非法律分內事也。

訂婚與結婚之間，可有一年之距離，亦不可謂無優生之效用。 歐美風尙，以爲訂婚後宜早日舉行婚禮，其意蓋謂設有延擱，中途當事人之一方或發生變卦，或雙方過從太密，名爲訂婚，實則已入結婚狀態，要皆非福利之事。 曩日國民政府法制局簽擬之親屬法草案，卽師其意，規定男女訂婚與結婚之最低年齡同爲十八與十六。 殊不知婚姻首重選擇，選擇端賴觀察；觀察而當，則朝訂約書，夕行婚禮，亦無不可；觀察而不盡當，則訂婚後一年之內，猶可有考慮之機會，甚或懸崖勒馬，彼

此分手，亦未爲晚；不然者，大錯旣成，縱可訴諸離異，還我自由，而終身幸福，已遭剝蝕，他日回首前塵，私懷已不能無耿耿矣。　昔赫胥黎與其妻訂婚七年後始成婚，相知愈深，情愛彌篤，我輩固不期人人有此好耐性；然設瓜代之期而不能待，則亦不免太無耐性矣。　太無耐性者觀察必不周，抉擇必不精，終必自貽伊戚而後已。

二、裁可問題。　律謂訂婚結婚由當事人自行定奪，但未成年者應得法定代理人之同意。　未成年人之辨別力尚未成熟，有父母或監護人參加意見，共同決定，可較細密，而免後悔：用意固屬甚是。　惟何謂成年？　男女成年之年齡同乎異乎？　婚姻章中不著明此點，民法中他處有之，假男女同爲二十歲　此則我輩尚以爲不無問題。　男女發育之速率不同，大率十九至二十爲女子發育完成之年齡，而男子則須至二十四至二十五，體力智力始告充盈。　故任二十歲之女子自行擇壻可，任同年齡之男子自行擇妻則不可。　前者法制局所擬親屬法草案，於此端頗能體會，其第十六條曰：

結婚由男女當事人自行決定。　但男未滿二十五歲，女未滿二十一歲者，須得父或母之同

意。父母死亡或不能表示意思時，須得監護人之同意。

其說明書中復曰『在實際上，女子之身體與智識發育較早，故本案規定男未滿二十五歲，女未滿二十一歲者，須得父母或監護人之同意，以期周妥。』　最近施行之親屬法半以此草案爲張本，惜於此端未能採取，豈立法諸先生篤信男女平等之說，乃並此顯而易見之分化狀態亦熟視無覩耶？

婚約由當事人自行訂定，揆諸情理，未可爲非。惟晚近所以必使當事人自行訂定之個人主義之理論則極不健全，有不能不加訾議者。　常人往往以婚姻爲二個個人之事，以爲婚姻之成敗，所牽涉者不過二人。　當事人作爲是觀，動輒曰『終身大事，終身大事』，固不足深怪，乃社會全般亦襲用此種觀念，不欲多所過問；今則並國家法律亦認此爲絕無問題：則不能不令人惕然於時代思潮之靡遠弗屆而隨波逐流者之多也。　男女因性慾之吸引，圖一夕之歡娛，其稍稍有人情者，或能留連至數月數年之久，吾人稱之曰姘識：若是者謂爲二人之事可耳。　婚姻之事，申之以契約，重之以儀式，所期者白頭，所責者子息，社會生活之治亂所繫，種族命派之榮替攸關，其絕對不僅爲二人之事，又何待多辨？

然則社會與法律將剝奪當事人自決之權利乎？　曰否。　社會與法律宜於容許此項權利之外，別設教育、指導、與最後裁可之機關，以補婚姻法令之不逮。　於此種機關未能成立以前，教育、指導、甚或裁可之責，仍宜由父母幫同負擔；即成年者亦當以多得指導為宜；緣當擇婚之頃，情令智昏，賢者不免，成年未必為抉擇力成熟之保障也。　此實為當今社會教育應盡之責任。　法律於此，自不能有明文之訂定，至多亦祇能於條文之中暗示提倡之意。　惟遍檢親屬編婚姻章全文，不見『父母』字樣，第曰法定代理人，則並此暗示之效力亦不可得耳。　全章中襲用習慣上稱謂之字惟『夫』與『婦』；八十六條中，專論夫與妻之財產關係者多至四十四，佔全數之大半。　真若婚姻生活，絲毫不干第三人事者。　夫法律原為社會生活之產果，亦為維持社會生活之原因，今則幾完全為個人樂利主義之哲學所壟斷；婚姻原屬一種生物的行為，保種滋大，胥於是賴，今則幾完全成一種經濟的夠當；是則舍不能暗示婚姻須受老成人指導之微意外，最近施行之婚姻法尚別有令人惘然觖望者在也。

三、血緣問題。　第九八三條包含三項。　一為直系血親及直系姻親不得結婚。　二為旁系血

親及旁系姻親之輩分不同者不得結婚，但前者如在八親等以外，後者如在五親等以外，即不在此限。三為旁系血親之輩分相同而在八親等以內者不得結婚，但姑舅表兄弟姊妹或姨表兄弟姊妹不在此限。此三者之中，一與二可云不生優生問題。何以知之？曰，由第三項末尾之除外知之。表兄弟姊妹可以結婚，即所以示其他血親之不得結婚者，非因生物學上有何絕對不可通處，其終不許者，顧全社會習慣，為社會秩序計耳。為婚姻立法，而能於生物與社會二大方面，分別兼顧，洵為一大進步。前此之親屬法草案未能也。美國為優生學說流行最早之一國，然至今（一九二四年止）各州法律不許中表通婚者，猶在半數以上（余曩在中國之家庭問題中稱三分之一，誤；）以我與彼較，誠後來居上矣。中表通婚之利弊，余前在家庭問題中論之綦詳，去歲立法院纂訂親屬法時，余又嘗就中國評論週報之篇幅力言禁止中表通婚之有弊無利，以供當道之參考；今茲第九八三條第三項之除外，未始非採及芻蕘之結果。

中表婚姻之結果，就種族全般而言，固有栽培傾覆之效，但設就箇人與家庭而言，遇有劣種分子之產生，亦未始非一種慘痛之經驗。欲預防此種經驗，則凡屬先世有隱品遺傳之劣點者宜彼

此迴避，而欲知隱品之存在與夫迴避之方，即不能不借重專家之調査與指引，而上文所提出之指導機關尙矣。 設不欲預防，而欲補救，即容許不良分子之產生，及其既經產生，復於家庭之外，爲之別籌安插，則社會即不能無低能院、癲狂院一類之設備，俾得盡其天年，而使惡劣之品性與之俱盡，不復爲種族害。 此在歐美各國，固早有行之者。 總之，社會爲種族計，僅僅於法律上容許中表通婚，猶未盡提撕將護之責，必同時設置種種預防或補救之機關，庶幾可以收汰弱留强之實效耳。

血緣遠近不一，最近而可以發生婚姻關係者爲中表；最遠而能發生婚姻關係者則爲蒙古利亞種以外之人。 生物學者稱異種爲婚爲遠婚。 新出之婚姻法於此端並未齒及，亦不可謂無見地。 自生物方面觀之，遠婚與近婚同，本身不生利弊問題，我輩對於其他種族，亦無好惡之成見，法律於此，不置可否，宜也。 惟遠婚自有其社會與文化問題，亦非輕易可以解決者，其宜否提倡或勸禁，關心國家治安者仍宜在他方面熟加考慮而不宜聽其自然也。

四、當事人品性問題。 歸納各條文所得之四端中，我輩於年齡及血緣二端認爲適當，於裁可一端不能無微詞，以爲立法者過於受潮流之簸盪，而未能借重科學原則以自拔。 今對於第四端，

尤不能不深致不滿。可分數端言之。

第九七六、九九五、一〇五二等三條非不斤斤於婚姻當事人品性之健全也，顧其注意所及，第在婚約已成，甚或已履行之後，而未在婚約未訂之前。約言之，卽法律但知於事後取締，而不知於事前防範。有花柳病之男子於此，彼果善自掩飾者，不特未嘗不可訂婚，且亦未嘗不可成婚；及其既婚，其惡疾自終不免於敗露，然大錯已成，爲之妻子者早經沾染，前途無論離異與否，一生幸福已剝削垂盡；其病菌之侵及神經系統者，且成一種不治之精神病，名曰『全身性之不全痲痺』，則直生不如死矣。此種法律卽爲箇人福利計，又豈得謂之考慮周至？至若不早敗露，或敗露而妻子姑息，則流毒所至，且及子孫，輕者失明，重者不育，及至法律出而干涉，已不能挽回造化矣。法律但知取締，不事預防，殃禍可以至此，此一端也。

九七六與一〇五二兩條所載明之解約與離婚原因殊失之籠統不切實用，且若與種族衞生前途，無大裨益。曰重大不治之症，或重大不治之惡疾；果重大至何種程度，如何始可云不治，何種疾病始謂之惡，皆不易答覆之問題也。設余爲法官，而有人根據此種原因而爲解約或離婚之聲

請者，余誠不知如何措置。　若曰婚約原不得請求強迫履行，一方欲解約時，亦無須向對方為意思之表示，即可解除，則九七六條所載各項情形即不啻具文，無關實際矣。　此籠統與不切實之論也。

低能之人不能訂立婚約，既訂亦可撤銷，歐美先進各國之法律大率有此明文；乃今茲之婚姻條例中竟未道及隻字。　低能為一種遺傳品性，其為重大不治，固夫人而承認之，然既非惡疾，又不能與癲癇同入於精神病之列；其程度較高者（例如 moron，有人譯作朦朧）未嘗不能為婚姻生育之事；試問社會將以何法繩之乎。　此無裨種族衛生之論一也。　種種癲狂之中有名文武循迴癲(manic-depressive psychosis) 者，並非完全不治，但日久往往復發，雖不復發，其癲狂之傾向未嘗不可下遺子孫。　律中所謂重大不治之精神病（一〇五二條第八項）亦包括此一種否乎？　以通常之目光觀之，固非重大不治也。　此項情形發生効力後之優生的結果，適與九七六條下第六項（訂約後一方發生殘廢情形，則他方可以據為解約之理由）發生効力後之結果相反。　前者貌若無害而實則有害，後者貌若有害而實則無害。　何則？　癲狂之傾向可遺傳，而後天獲得之殘廢不遺傳也。　此無裨種族衛生之論二也。

總之，九七六與一〇五二兩條載明之種切，貌若於種族之健康，有莫大利益。實則大有未盡然者。其所以如此者，實緣立法之初，爲種族設想者少，爲箇人幸福設想者多耳。至其它可爲解約與離婚之原因，若犯姦、意圖殺害、與徒刑宣告等，雖亦不無優生之効力，然大率亦爲箇人福利而設。犯姦犯刑之行爲，雖不能遺傳，而其行爲之根據半爲意志之薄弱，亦自有其生物之基礎；此種人操守失度，不應進而進，應止而不止，斯有侵犯他人之行爲。優生學者稱之爲自制力薄弱者（feebly-inhibited），其不宜於婚姻生育，固與低能者不相上下。惟推立法者之原意，犯姦、殺害、徒刑等，蓋與出外生死不明等，皆爲履行婚姻生活之障礙，不得不引爲解散之條件，初未必計及其行爲之傾向或有遺傳之根據也。

余爲此文，目的在示種族衛生之觀念在今日尙未深入人心，國家立法者猶且知一而不知二，挂一而漏十，其他無論矣；非謂法律條文一經優生化，即可躋種族於優良健全之域也。婚姻生育之事，先之以本能之衝動，重之以浪漫之情緒，歷來之文學、藝術、宗教又爲之張羅推挽；今欲其於箇人樂利之外，兼顧種族之樂利，擴大其眼光，轉變其目的，固非法律所可勝任萬一者矣。彼低能、癲

賴、與夫自制力薄弱之輩，衝動之來，雖斧鉞當前，刀鋸在後，固不能禁其性細胞之不結合也。彼迷信戀愛神聖、戀愛絕對自由、戀愛絕對無條件之輩，方且假神聖、自由、不講條件之名，以滿足其一時之慾念法律又豈能一一與以當頭棒喝而導之入正軌哉？雖然，國家對於此兩種人，非絕對無應付之方，前者可入留養機關，使兩性間無自由結合之機會，甚者或須絕其生育之力；後者則惟有委諸相當之性教育與專家之指導。而欲教育與指導發生普通效力，亦非有政府之實力為之後盾不可。歐美近漸有婚姻諮詢處之設立，身體健全家世清白者於焉可領取結婚許可狀，否則即在被擯之列。是則優生婚姻之實現，雖非法令所可一蹴驟幾，終必仰仗社會與國家制裁之力而後已。余今茲之求全責備於中國之婚姻律法者，蓋亦謂設婚姻法律能充分容納種族衛生之觀點，則此種制裁機關可較容易實現，其行政措施，亦可因法律之幫襯而較易收效耳。

（此篇原稿見新月第三卷第九期。）



姓、婚姻、家庭的存廢問題

一

四月十九日申報的『全國教育會議特刊』裏有一段絕有趣味也是絕有意義的新聞，如今照錄於下，隻字不曾更動，連標點都仍舊，因爲報館的記者既不免有忽略疏漏，要再加上調動，稍不經意，錯誤必然更多，去眞相必然更遠。

昨午

立法院之盛宴

▲解決姓婚姻家庭問題

十八日午刻立法院胡林兩院長、邀請全體會員到院餐敘、到會員蔡元培李石曾吳稚暉蔣夢麟楊杏佛等數百人、胡展堂林子超邵元冲等作陪、席間胡展堂致詞、略述立法院同人、歡迎諸位會員、因立法與教育關係至爲密切、立法院只可在黨的立場上訂立方針原則、至詳細的教育方案、須賴各位專門家之製定、所以在立法院同人、對於各位會員、有很大的希望、同時對於諸位的辛苦工作、甚爲感謝、兄弟對教育係一外行、只有在日本學習過三個月的速成師範、已是三十三年前事、回國從事教育工作、同時做革命工作、前後做過兩次、每次只有三個半月、均因革命關係失敗、此後對教育工作、只有望洋興嘆而已、教育與革命的成功、關係至巨、教育家應具有革命的精神、同樣革命家亦應明白教育的道理、初無二致、今天講了許多廢話、不能供諸位的參考、諸君吃了些不好的東西、恐怕不能消化下去、現在立法院的某同志、站在立法的塲上、提出了三個問題、請諸位教育家指教、或許可以助諸位的消化、且敬各位一杯水酒、祝諸位的健康、將三個問題、提出研究、

第一姓的問題(一)要姓?(二)不要姓?(三)如要姓、應從父姓、抑應從母姓?

第二婚姻問題（一）要結婚？（二）不要結婚？（三）如要結婚、早婚或遲婚有無限制？

第三家庭問題（一）要家庭？（二）不要家庭？（三）如要家庭還是大家庭好，還是小家庭好？

決由會員公推江蘇教育廳長陳孟釗致答詞、略謂今日承立法院盛宴招待、深爲感謝、胡先生係教育大家、並且是革命的教育大家、從三十三年前直到現在、處處沒有忘記過教育、時時在教育方面做工夫、是我們的眞正革命的教育導師、僅代表同人請求、（一）胡先生到會場來給我們講演、（二）立法院各位革命先進法學專家指導我們的工作、今天適値國民政府成立紀念，請借胡先生們的一杯酒祝胡先生的健康、並高呼國民政府萬歲、以後開始討論、三個問題、茲爲節省篇幅、將各會員所解答的、分別問題記錄如次、

第一姓的問題（一）鍾榮光有姓好、沒姓也好、從父姓好從母姓也好、胡庶華女生爲姓、大學裏如有女生便要姓、如沒有女生便不要姓、（記者按胡先生的學校好像是沒有女生、那末不可不用姓了）張默君爲維持社會社序應有姓、可聽兒女的自由擇姓、但以父母的姓爲限、不

能姓父母以外的姓、吳稚暉要也好、不要也好、有得人請我吃時便要姓、沒得人請我吃時便不要姓、蔡子民、不要的好、用父的姓不公道、用母的姓也不妥當、還是不要的好、可以設法用別的符號來代替、李石曾、姓的問題自近於自然科學的問題、從生物學的人類宗系學方面認為研究人類的遺傳與進化、姓似有保存的必要、但姓的如何保存乃係另一問題、定名方法可以隨時改進的、蔣夢麟、這是時間問題、五十年以內姓是要的、

第二婚姻問題、（一）鍾榮光、不要結婚、尤其是教育界的人一個都不要結婚、如已結婚的、便不要生子女、（二）胡庶華、反對不結婚、說假如不結婚、便沒有後代的青年、那末教育家的飯碗問題便要搖動了、（三）張默君、聽人自由、看各人環境如何而定、（四）吳稚暉、結婚的好、因為有人結婚才有人請我老頭子證婚、我才有得大喫、（五）蔡子民在理想的新村裏以不結婚為好、在這新村裏、有很好的組織、裏面有一人獨宿的房間、也有兩人同睡的房間、跳舞場娛樂室種種設備應有盡有、當兩人要同房居住的時候、須先經醫生檢查過、並且要有很正確的登記、如某日某時某某同房居住、將來生出子女、便可以有記號了、李石曾與家庭問題合併

解答、因這兩問題、均近於社會科學問題、甚爲繁複、伸縮力大、從現教方面講、和蔡先生甚表同情、婚姻制度和家庭制度、均隨社會而演進、將來的解決、一定均趨於縮小的途徑、婚姻縮小、至於不結婚、家庭縮小、至於個人的生活、同時或須有合作社性質的組織、如蔡先生所說的一樣、總之這是演進的東西、不能有肯定的答案、事實方面、現在已逐漸的向解決方面演進、如這位譚仲達先生的結婚、已廢除一切婚禮、便是一個例證、進化是哲學和科學所共同的、宇宙一切、都是進化的、一切問題、都歸納到科學的公理、道義是科學的、一面也是進化的東西、解決這幾個問題、也不能爲例外、八蔣夢麟、五十年內結婚是需要的、五十年後、有人說那時性病便已截止、那末不結婚也不成問題了、第三家庭問題、一鍾榮光不要的好、二吳稚暉不要的好、不要就可以專吃別人、別人也不來吃自己的了、三蔡子民不要的好、不得已而思其次、小家庭比大家庭好、四李石曾（見第二問題）五蔣夢麟、五十年內是要的、至於大家庭或小家庭、應視經濟社會發達的情形、在農業社會需要大家庭、在工業社會需要小家庭、到五十年後、便是另一問題了、到五百年後、那末更不可思議了、席終胡展堂先生謂、今日聆各位先生的高論、與先生談

事實、蔡先生談理論、李先生談科學、蔣先生談時間、對於我們提出的問題、都有很好的解答、足供立法院的參考、謹以杯酒答謝、散席後、並就立法院花園內攝影、以留紀念、

以前常有人告訴我說，當代的思想家言論家著作家裏很有幾個無話不談而且談去總像有不少的權威似的。　有一次有一位朋友去聽某思想家言論家著作家的演說，中間忽然講到民種的改良，據說，只要多種樹或其他綠色的東西，種族處遍地油綠的環境裏，可以得到一種潛移默化的勢力，而日臻於優良健全的境界。　當時我的朋友嚇了一跳，他心裏自忖着：要是這是改良種族的不二法門，那末熱帶叢林裏的猿猴，甚而至於著名不圖上進的樹懶，早該兼程演進，趕出我們人類了。　這一類同似的議論，近年來實在不少、我們似乎在別處聽見過，提倡體育可以直接改良種族，提倡醫學衛生，也可以直接改良種族，甚而至於禁絕鴉片，也可以直接改良種族。

不過我久不到南京，去文化中心的地域很遠，平日沒有機會聽見許多這一類的議論。　有人轉告我的時候，要是太離奇突兀，出人意表，我也不輕易置信。　不過這一次立法院的宴席上，關於姓、婚姻、家庭的種種意見，除了一部分不可避免的記載與印刷的錯誤而外，諒來不是向壁虛構，然

其離奇突兀的程度，似乎並不在「多種樹可以改良種族說」之下，不由得不教人吃驚。驚定了，忍不住要替他做一些分析。

討論時發言的有鍾榮光、胡庶華、張默君、吳稚暉、蔡孑民、蔣夢麟、李石曾八位先生。新聞裏說被邀赴宴的有百餘人之多，而發言的只有八個；還是其餘發言的人講得不中肯，報館的記者認為不值得記載呢，還是當時的確沒有第九個人發言呢？ 而其餘各位先生的不發言，還是因為一向潛心學問，不慣交際式的談話呢，還是因為他們覺得「立法院的某同志」所提出的幾個問題都是比較很專門的，不要說專攻教育的人，就是社會學家，一時也輕易不能答復，所以才守口如瓶呢？這些我們都不曉得。 但是我們很希望當時是後面一種的自覺在那裏活動，才教發言的人沒有超過八個。

關於姓、婚姻、家庭的種種問題，固然是盡人而有或盡人可有的經驗，大家多少有發言的資格；但他們終究是社會學範圍以內的問題，論理應該取決於社會學家。 中國的社會學界也不算沒有人，聽說兩個月前他們還召集過一次年會，成立了一個全國的社會學會。 如今「立法院的某

同志』不向他們徵求意見，却向教育界討教，豈不是隔靴搔腿，不着癢處麼？

如今要看隔靴搔腿搔不着癢處，畢竟搔了別的什麼地方。

第一、關於專門說笑話的議論，可以擱置不論。 例如吳稚暉先生講兩姓和喫飯的關係，結婚與證婚的關係，又家庭和喫自己或喫別人的關係，又如胡庶華先生講的姓與大學女生的關係，又結婚與教員飯碗的關係，都是純粹的笑話，於『或許可以助消化』以外，無關宏旨。

第二、依違兩可之辭，說了等於未說，也可以擱置不論。 例如鍾榮光先生論姓之存廢與父姓或母姓之從違。

其餘的議論，因爲多少有些肯定性，我們不妨提出來略加分析。

先說姓的存廢問題。 研究社會和社會學問題的人，認爲社會不但是一個橫鋪的東西，也是一個縱貫的東西。 換言之，他有他的歷史的背景。 因爲橫鋪，所以有部分的聯絡性，因爲縱貫，所以有因果性、綿續性。 社會改造家切心於改革，至多也只宜因勢利導，向着比較近情的目標做去；要是取斷然處置的方法，說社會裏的某部分，因爲有種種的不愜意，非囫圇的剷除不可，不要說說

時容易做時難，即使暫時做到了，社會的聯絡性綿續性一經截斷，一定要引起許多紛亂，結果，走了幾步不免又走回來，所謂開倒車的便是。 飲酒的弊病，似乎是許多人承認的，不飲酒的好處，也似乎許多人都看得出來：但是若用『禁』的方法來處置，不但是徒勞無功，還要製造許多笑話出來，例如十年來的美國。 最近美國某大雜誌舉行一次民意測驗，贊成完全開禁或有條件的開禁的人超出反對開禁的二倍有半。 論者謂這是美國酒禁問題早晚要開倒車的先聲。 改用陽曆的問題，總算是很小的了，但是要在短時期內，用律法來督促他全部成功，却也真不容易。 上海四馬路上和租界別處沿街叫賣黃曆的人生意一年好似一年。

姓的問題，一則不像飲酒，似乎沒有甚麼生理上的害處，再則不像陰曆的使用，也似乎沒有甚麼不方便的地方；既無害處，更無不方便，不要說廢除起來要加倍困難，我們實在看不出究竟為了甚麼要廢除它，為了甚麼要提出要與不要的問題。 有人說法律是民意的結晶，大衆對於某問題的意旨先有了相當的成熟性與確定性，然後立法者引為製法之根據，這種律法才比較健全，比較可以持久；如今『立法院的某同志』觀風所及，不知得了多少根據，教他對於姓的存廢問題，亟切

要求一解答。

姓在中國至少有三千年的歷史，姓分爲氏，氏分爲族：後來統稱爲姓，此中變遷，並不是憑空的，並不是少數有權力的人強制命定的，實在是各時代裏政治的、經濟的、甚而至於自然環境的與生物的種種勢力推移鼓盪而成。從母得姓或從父得姓又何嘗不是如此？商代以前，也許是姓從母得，後來生活漸趨固定，自遊牧經濟進而爲遊農經濟，男子居家時多，漸變爲從父得姓。但是眞正的父系制度到西周才算完全成立，商代的氏族社會還是行「以弟及兄，以子繼輔」的承襲法。戰國以後，封建解體，比較嚴密的宗族又漸成爲後此的大家族。自後二千餘年間，社會生活無大變動，不要說一人姓的確定未生變動，家族組織的全部，也就未嘗有改易的需要。晚近社會生活重心漸自農業移至工商業，風氣所至，小家族的制度日漸推廣。但是近年的關於家庭的種種變遷，大都是涉及實際的生活方面，即在如何可使家庭生活不阻礙個人的充分發展；而於比較浮面的改革，例如姓的廢除與得姓從母方或父方的決定，就一般形勢而論，似乎還沒有感覺到有甚麼必要。

各位教育家關於這個問題發言得最近情的自然是張默君先生，她說『爲維持社會秩序應有姓，是很對的。 大家在切心於改革的當兒，似乎最容易忘記社會生活原有兩方面，一是求進步，一是求安甯，二者缺一不可。 姓的存在，不但沒有甚麼不方便，並且是有維持秩序之力，其不宜驟然捨去，不問可知。 有許多心理學家謂女子比男子要脚踏實地，要少談空洞的理想，多看眼前的事實。 這種比較論不知果有多少根據；不過這次八位教育家的議論裏，碰巧只有張先生這一句話是最實在，豈不是很值得注意麼? 至於她主張姓的從母從父，由兒女自擇，似乎以維持社會秩序之志願始者，結果不免以破壞秩序終，未免美中不足。 她的所以有此主張，推測起來，似乎是因爲拘執了男女平等待遇的說數。 若然，她使和蔡子民先生的地位很相近。

蔡先生說，姓『不要的好，用父的姓不公道，用母的姓也不妥當，還是不要的好。』 因爲要維持男女的絕對平等，再四思維，乃不能不出於廢姓的一途。 蔡先生的用心也太苦了。 其實打開天窗說亮話，兩性間不平等的事體眞多着呢，而這種的不平等裏，未必男子必佔上風。 研究死亡統計的人告訴我們，差不多不論任何年齡裏，男子的死亡率要比女子爲高，女子就在生殖年齡以

內，生產的經驗雖繁劇，也未必比同年齡的男子死得多。 論者謂這是男女根本上體力不平等的最重大的表現。 這種不平等，試問向誰算賬去。 試問這種不平等與姓從父而不從母的不平等，比較輕重又如何？ 況且從父得姓，既是一種習慣，所以調劑與整飭社會生活者，已歷數千百年，在此時期中，女子未必因此而喫過多少虧。 如今萬一實行廢姓，所得的至多不過是一個抽象的理論上的平等待遇，而所失的，也許是社會全部的安甯和秩序；要是我是一個脚踏實地的社會改造家，有人拿了十個百個抽象的理想來交換一個實際的社會生活的安全，我是不要的。 不是脚踏實地的人原不能做眞正的改造工作。 蔡先生是比較脚踏實地的思想家，所以反復說來，最後還落了一句廢姓之後『可以設法用別的符號來代替』 既仍須相當符號來代替，廢姓之舉，豈不是『庸人自擾？』

李石曾先生是一位演化論者，而且好像是『陸讓克派。』 他倒是始終沒有離開演化的觀點說話，這是值得注意的。 姓的問題雖未必接『近於自然科學的』、『生物學的』、『人類宗系學』、『人類遺傳學』的研究，雖與姓之存廢無大關係，因為即使廢姓，血統的聯絡總有法子可以

記載，不成多大問題；但是社會的現象也未嘗不受演化原則的支配，所以李先生最後的『姓似有保存的必要』一語，畢竟是不錯的。蔣夢麟先生的時間論，好像也是當笑話提出的，他說『五十年以內姓是要的，』以後大約就可以不要了。蔣先生說了不止一次『五十年，』在他的社會進化觀裏，似乎五十年是一個自然的階段，好比孟子講『五百年必有王者興』一般。我想蔣先生，像吳老先生一樣，一定不是當眞的，是說笑話！

關於婚姻問題。鍾榮光先生的話，說得很肯定，大概是當眞的。果爾，我們不必多說，我們只要請鍾先生參考近年來歐美各國關於種族衞生的著述。我們眞不曉得，教育界的人不結婚，誰該結婚；不生子，誰該生子。美國電話發明者貝爾氏說得好，你們不要怕種族自殺，種族是不會全部自殺的，因爲比較優秀的分子不結婚不生子，自然有別人結婚生子，來塡他們的空。不過到那時候種族雖不自殺，文化怕就要銷聲匿跡了；到那時候，不要說嶺南大學沒有開着的必要，就是全部教育事業，連教育會議在內，都可以關門大吉！張默君先生『聽人自由』之論總算還去情理不遠，不過她也應該參考參考種族衞生家的議論，要知道婚姻生殖，是人口中比較優良分子對於

種族國家應盡的義務，而不止是個人生活裏的一二項目，可以任情取捨的。 優良分子而絀於經濟生活，國家社會應當設法替他解決，好教他或她的比較優良的血統，不致於斷而不可復續，這才是正當的道理。

「蔡先生論婚姻的理想，眞是美滿極了，無奈行不通何，無奈與社會的聯絡性補續性太相剌謬何？ 「蔡先生至少聽見過美國奧那埃達的宗教新村罷。 這個新村前後只有幾十年的歷史，內容竟和「蔡先生所提出的大同小異。 新村的領袖叫做「諾埃斯的，憑藉了自己和別人（大都是至親好友）的宗教熱誠，終究還不免於失敗，到後來只騰得一個合股公司；我們正不知「蔡先生將憑何種大力叫他的新村可以實現，可以持久 「蔡先生的理想新村裏居然還注意到父的身分的確定，因爲他說「當兩人要同房居住的時候……要有正確的登記，將來生出來的子女，便可以有記號了。」 說來容易，殊不知得胎的日子未必就是同房的日子，要確定將來父子的關係，男女兩人相處，應該有相當持久性；可是一有了持久性，立刻就觸犯了婚姻的忌諱。 所以眞正要廢除婚姻，除非是實行無條件的亂交，不要說夫妻關係不必確定，就是父子的關係也無須確定。 不過試向演

化論者探聽探聽，和人類比較接近的高等動物，連鳥類在內，有多少是亂交的？ 人類初民的經驗裏，今日的野蠻民族裏，有過真正的亂交麼？ 反過來再探聽探聽，現行的一夫一妻或一夫多妻的制度，還是伊甸園裏上帝命定的呢，還是一二人像宓羲姬旦用酋長權或君權確定的呢，還是有相當的生物背景、心理背景、社會背景，教這種種制度不由得不產生呢？ 李石曾先生便可以答覆這幾個問題。 蔡先生自己是中央研究院社會科學研究所民族組的組長，諒來決無不了解這一點初步的社會學智識之理。 不過蔡先生一則曰『姓不要的好，』再則曰『在理想的新村裏以不結婚爲好，』抑何對於民族學的原則與資料，不加參考乃爾？ 難道研究是研究，實行是實行，理想是理想，三者眞是絕對劃分各不相謀的麼？ 因爲這三者各不相謀，因爲從事於這三種工作的人如秦人之視越人肥瘠，才造成今日這種思想混亂、是非眞僞漫無標準的局面！

接着蔡先生的議論，就是李石曾先生的。 他始終堅持着演化的觀點；不過說也奇怪，他『和蔡先生甚表同情，』我們誠不知同情的根據何在。 演化的程序，固然有由繁而簡的趨向，但是若拘執了由繁就簡的原則，以爲將來社會的單位必爲個人，可以無須婚姻，無須家庭，便是村學究的

見識了。　實則有生物訓練的社會學家，始終認識婚姻和家庭的基本地位，它們組織上的細節目，容因時地關係而有變動，但是一夫一妻的原則和所謂基本家庭的組織（父母子女）不說生人以來，就是自有猿類以來，始終維持着；婚姻族（moiety）、圖騰族、宗族、大家族，分析到底，無非是基本家庭堆上了許多枝葉；羣婚、一夫多妻、一妻多夫，又無非是一夫一妻配合的基礎上，砌上了許多浮面的結構，來適合一時代一地方的環境。　演化的過程中，枝葉可去，浮面的堆砌可去，但是基本卻未曾動搖；這並不是說此中有甚天經地義，動搖不得，不過一經動搖，不說社會生活難以維持促進，就是種族的前途也就藩籬盡撤，保障全無了，胡燕華先生講的教育家飯碗打破，畢竟還是小事咧。

蔣夢麟先生講婚姻存廢與家庭之大小，又以五十年為期！　社會生活也許像太陽的黑痣、地上的雨量、商業的盛衰，有一定的時期性；但是一時殊嫌材料不足，無從製為定律；至於年限的長短，普通除了預言家外，社會學家更不敢輕置一辭。　至於五十年之後，又何以見得花柳病可以滅絕？據別的醫學家或社會衛生家說，近年來的性病，正有加無已；例如美國伊利諾埃州，每年達到成年

的丁男（二十一歲）約有一百十萬人，這一百十萬人裏，到三十歲光景，至少有一半以上便已染上花柳病。這便是婚姻生活不確定的結果。如今蔣先生說五十年後花柳病滅絕後，可以不要婚姻，豈非奇論？

社會學界的人，對於這一類問題，向來過於緘默，本來是不相宜的，但一半也因爲這一類的題目，影響及社會全部的組織與秩序，非先有充分的準備，不便亂說，亂說了縱沒有害處，至少是廢話。但是他們一面自己暫守緘默，一面很希望當代其他學問門類裏的權威不要越俎代謀。中國求學問的精神，向來主博不主專，但是這種精神，用之於今日，勢必至無一而可。在發爲議論的人也許自以爲隨便談談，但在青年視聽集中於少數權威身上的今日的中國，他們未必肯當隨便談談看，何況在發言的人自己都不認爲隨便談談呢。即如這次立法院筵席上的一番議論，除了吳老先生的笑話和鍾先生模稜兩可的話以外，其餘都不像隨便說的，至少可以代表幾位先生平日見解的一部分，一個很基本的部分。這許多話中間，除了口頭的廢話照例不算外，幾乎沒有一句像要用科學方法來解決社會問題者的口吻。最近情的要算張默君先生的『維持秩序應有姓』

一句話。「李石曾先生的口氣很深沉，但並沒有始終矢志於演化的觀點，其餘則自鄶以下了。這一席議論，作社會改良家的參考，我看還不合格，乃『足供立法院的參考』」胡展堂先生真言重了。

二

上文寫完之後，行將付刊，又得讀二十一日立法院紀念週席上胡漢民先生關於本題的報告和他個人從立法的見地所發表一些議論。 對於幾位教育家的意見，前後兩次報告，沒有甚麼根本不同之點，我們在上文評論的各點也就無須修正。 不過胡先生本人的話，宴會的時候並未發表，似乎很值得提出續加討論。 胡先生說：

法律對於社會上各種制度的取舍，從來只注重一個需要，社會需要的便保障，不需要的便取締，將來不要而目前仍要的，便不能立刻取締，只好慢慢地促進它。 法律並不能創造什麼，祇能就已創造的去保障或取締；所以我們不能太過責望立法的效能。 它有時間和空間上的責任，不能祇宜於甲地而不顧乙地，也不能祇顧目前的妥當，而不顧將來的進化；它要具有

充分的普遍性，又要合於進化律。無論宗族家庭，結婚等問題的解決，都不能不顧及這些。

早婚遲婚問題，很難解決，因爲照實際上看，鄉村與城市的情形太不一致，這是經濟與生理的不同使之然。鄉村中的經濟，要求多人作工；有兒子的人，能娶個媳婦來幫忙做工，何等便宜？何必將媳婦久久擱在人家呢？城市中的經濟，要求少人吃飯；沒有相當力量的人，誰敢多養活一個老婆，並且還怕有子女之累呢？法律求周全於這兩方面，只好折衷規訂，多具彈性，使得大多數的事實都得解決。以男女平等爲原則，向人情與事實方面謀解決與推進，便是我們現在立婚姻法應取的主張。婚姻問題以外，姓的問題，與家庭的問題，其解決也當如此取義。但終極各端都不是這樣簡單，但我們拿定主義經過相當的調查研究，然後構成法案，總比把這種責任推到司法官臨時審判的身上較爲妥當。（四月二十六日時事新報）

在這個報告裏，胡先生很肯定的說，上次酒席上的討論，除了吳老先生的，其餘都不是笑話，都是正經話。

這一段很長的話，比幾位教育家的信口開河，要高明得多了。負立法責任的人畢竟能夠多

根據一些人情事實與經驗說話。胡先生的一番話，大體看去，誰都可以贊同，尤其是被我們用密圈圈出的幾句。但是我們始終覺得詫異：教育家雖說未必懂得法律，但是當着負責立法的人前面說話，在立法人員徵求他們高見的時候，似乎至少應體諒一些立法的困難，說一些比較脚踏實地的話；就是不講立法，講教育，難道教育事業，也是拿漆黑一團的理想做根據的麼？

但是對於幾位教育家的和胡先生的議論，我們還有一點總括的批評。這個批評，並且可以適用於其他切心於社會改革的人。

這個批評是他們演化觀念的陳腐。這可以分做兩部分講：一是把社會演化當作一種完全自動的過程，似乎是完全超出人力範圍以外；人類自覺的努力，至多只能督促這種過程過得快些，可以早早達到一個理想的境界。這個理想的境界又從何而來的呢？說也奇怪，就是督促的人自己所假設，而又不認其為假設的。近來懷抱着這種觀念的人絕多，不要說我們半路出家的中國學者，就是西洋學者，不要說教育家，就是歷史學家，不要說骨董的史學家，就是新史學家，例如魯濱孫 (J. H. Robinson) 教授——也在所不免。魯濱孫教授講到社會的變遷，說它後面有一個

『進步的活原則』(The Vital Principle of Betterment) 在那裏活動。這原則二字本來是我們胡亂翻譯的，應當翻做『元質』或是『靈能』(字典上確有此翻法) 要說得更有聲有色些，所謂『活原則』者實在是一種『活鬼』『活怪』在那裏擺布，不論人們的旨趣如何，努力如何，也只得由他擺布。 希臘人、羅馬人、以前的中國人相信一個(希臘人的實在是三個)運命鬼(Fate)，基督教統治下的歐洲人相信一個『上天保佑，往无不利』的鬼，叫做 Providence，十八世紀後半以後的歐洲人美洲人，和今日的中國人却相信了一個進步的鬼！ 孔悳假設思想三期，事實上我們至今還沒有擺脫第二期，甚至第一期還拖泥帶水似的存在；一般的人不去說他，就是思想的領袖、學術的班頭，又何嘗擺脫了呢？ 也許孔氏的三期說，自己就是進步鬼統治下的產物，根本就是進步鬼的幌子的一個，無怪其再也不會有完全應驗的一日了！

這一次關於姓、婚姻、家庭的存廢問題的討論裏，大家口口聲聲講『進』、『進而到』『促進』、『推進』、『進化』『進化律』。 讀者要是仔細玩味起來，他們所謂的『進』就是歐洲十八世紀後半和十九世紀前半一班社會理想家所謂『進步』的『進』；所謂『進化』也就等於『進

步，』和十九世紀後半——達爾文以後——的『演化』是很不相干的。 就是李石曾先生的話又何嘗是完全演化的呢？ 他說『社會上的結婚，已由繁重的儀式到了簡單的儀式，將來進而至於沒有儀式，是可能的；家庭已由大家庭到了小家庭，將來進而至於無家庭，也是可能的；』這是明明白白的一種進步的議論，而非演化的議論，是一種 progress 的議論而不是 evolution 的議論。胡展堂先生在蔡先生的議論後面說，『……不過這是將來的事，不是目前的事；』試問胡先生怎樣知道廢姓、廢婚姻、廢家庭的舉動，是將來意計中的事。 要是不迷信進步，像古德溫，剛道塞一班人一樣，怎會把將來看得如許清楚？

我們在上面說那幾位教育家的演化觀的隙漏有二方面。 現在接着上文的語氣，就可以討論這第二方面了。 他們的演化觀不但就是十八世紀下半和十九世紀上半的進步，並且是十九世紀下半所流行的一種『定向演化觀，』也叫做『獨系演化觀。』 他們拾了古德溫與剛道塞的牙慧，不夠，還要檢起斯賓塞爾與摩爾更(Lewis H. Morgan)的唾餘。 斯賓塞爾、海格爾一班生物哲學家都以為人自猿猴演化的過程，是可以用一根直線來代表的，這根直線又好比一條鍊

條每一個鐵圈代表一個演化的時期；他們滿以為古人類學一天比一天進步，一個一個的圈子就可以將次發現，到他們理想中的鍊條完成為止。 但是他們錯了。 演進的手續決不是這樣單純，這樣的隨心所欲。 後來新的圈子果然逐漸出土，但是拚拚湊湊，並不成為一條前後一貫的鍊子，卻象代表着好幾條鍊子，每條還有些枝節呢。 摩爾更講社會演化，犯了同樣的毛病，他在古代社會裏提出了『進步七時期』從三個野蠻時期，經過三個半開化時期，到最後的文明期，每期有每期的特點；說得非常簡括。 但是人事的變遷似乎比生物的演化還要複雜些，五十年來民族學和人類學的發見，和他這種單純的獨系演化觀發生衝突的正不知有多少。 摩爾更也討論到過家庭生活的演化，他認為有八個直系的時期：一是亂交期，二是兄妹婚期，三是羣婚期，四是夏威夷式期，五是馬來式期，六是部落組織期，七是中國印度式期，八是一夫一妻制期。 也無非是根據獨系演化觀的一種稱心如意的結論。

七八年前，有一位易家鉞先生著了一本書，叫做西洋家族制度研究。 他在開宗明義第一章裏，就畫上一個圓圖，裏有五箇大小不同的圈子，大圈子套在小圈子外面，每個圈子就像斯賓塞爾

們所想像的鐵鍊上的圈子一樣，代表家族演化的一個時期；自外至內讀起來是：

種族→氏族→大家族→小家族→個人

人家一望而知這位易先生是私淑了摩爾更氏的門牆的；不但私淑而已，並且青出于藍，於一夫一妻的小家族之外，又新添上一個『個人』的階段。 如今幾位教育家眼光裏的婚姻與家庭演化，恰恰和這位易先生的沒有分別。 李石曾先生：

（婚姻）……『繁重的儀式』→『簡單的儀式』→『沒有儀式』

（家庭）……『大家庭』→『小家庭』→『無家庭』

蔣夢麟先生：

（姓）現在要，五十年後不要

（婚姻）現在要，五十年後不要

（家庭）現在要，五十年後不要

這便是幾位教育家的獨系社會演化觀。 摩爾更的學說是在一千八百七十餘年間初次發表的，

去今正好五十年：所以我們要請教蔣先生：他旣對於未來五十年後的姓、婚姻、家庭看得如此清楚，爲何對於已往五十年前的學說的錯誤他却沒有看清楚；對於目前社會學家認爲依然很有價值的社會制度（姓、婚姻、家庭）他認爲可以不要，而對於目前社會學家認爲須根本修正的社會學說（獨系的社會演化觀）他却又有很深刻的信仰呢？

我們還要問問李先生。『小家庭』進化的結果，怎麼就會變做『無家庭』呢？ 脊椎動物的生產率：魚類平均每尾產幾十萬卵，兩棲類平均年產四五百卵，爬蟲類二十卵不足，鳥類五卵有餘，普通的哺乳類每雌年育三四頭，高等些的哺乳動物一頭半不足，猿類和人每兩年生產不上一個；上等人比下等人要生得少，以前還有人說文明人比野蠻人要生得少。 由此推之，豈不是人類若再演進，勢必至於達到一個『不生產』的時期麼？ 從多生產到少生產到不生產，豈不是和從大家庭到小家庭到無家庭一樣的自然麼？

說到這裏，一定有人要說這個比論不對。 爲了種族的綿延着想，不生產就要滅種，所以種族演化的最後結果，生產雖少，總有一個限度，決不讓它再少。 這話不錯，但是爲了社會的秩序與治

安着想，安知要是完全沒有了家庭，這種秩序與治安就要無法維持呢？　安知社會演化的結果，家庭雖小，也總有一個限度，人們要顧全相當的治安與秩序，就不會讓他再小下去呢？

據我們所知，在西方各大國裏，上等人比下等人生產越來越少的結果，雖沒有引起種族綿延的一般問題，但是種族品質的維持問題，却很早就發生了。　在同一的這幾個國家裏，尤其是美國，小家庭與無家庭傾向的發達，直接間接不知引起了多少社會問題，教育不能解決，法律無從措手，宗教更是無能爲力，到了今日竟有不少的社會學家主張把家庭的基本地位重新恢復過來；最近甚囂塵上的伴侶婚姻制，便是想把婚姻與家庭重新安放的一種很有力而未必有效的主張。

現在我們可以把兩種謬誤的演化觀合併了再說一說。　社會演化不是一派超乎人的勢力，社會演化，和自然演化一樣，也不是直系或獨系的。　因爲把演化提出到人力範圍之外，所以才覺得他一往直前，毫無周折顧忌，好比山水下注，一直衝去，無迴顧盼的餘地；所以這兩個謬誤的演化觀原是一個的兩方面。

但是我們以爲社會演化，除了物質的環境的命定力以外，其餘原是人自己的力量。　因爲人

的力量用到了物質環境身上，才有了社會生活；又因為人們努力的時候，多少有一些目標，才於平鋪直敍的生活之中，得了一些進境。 即使說文化有自然的累積性，累積量越大，累積率也越快，所以看去具有些像斯賓塞爾所謂『超越有機』的傾向，但文化畢竟是人造的，一種文化產生之後，總得有相當的智慧程度才能維持下去，否則也是徒然的。 如今家庭與婚姻的進化，也無非是人的智慧和自然的勢力推挽而成，已往既經如此，未來大概也是如此。 照了文化自然的累積性推去，或順了所謂『潮流』的走去，也許會有無婚姻無家庭的一天，但是從人們自覺的、有目標的努力方面看去，這種無婚姻無家庭的狀況究竟要得要不得，却是另外一個問題。 理論上，從種族、社會、與文化的需要方面看去，或實際上，從西洋各國已經得到的經驗看去，似乎是婚姻與家庭的社會制度，他們的枝節縱可以增損，而基礎的結構是不可少的。 所以韋思特馬克述人類的婚姻史，始終以為一夫一妻的長久結合是一向婚姻經驗裏最牢不可破的部分，也是人們努力向前的目標之一。 許多社會學家（我說社會學家，不說社會主義家）論家庭進化，也始終以為父母子女的團結關係是一向聚族而居的經驗裏最牢不可破的中堅，也就是今後社會生活裏所不能不維

持的骨幹。比較尋根究底的社會思想家，例如英國人文主義者歐雷，並且倡為家庭主義之說，以輔救個人主義的不足，而芟除社會主義的過度。家庭向為社會的中心和重心，歐氏這種主張，無非要把它這種中心和重心的地位特別提出來，要在個人主義與社會主義猖狂的時代中，挽回一些造化罷了。

（此篇原稿見新月第二卷第十一期。）

婦女解放新論

——介紹英人蒲士氏的學說——

我久矣感覺到女權運動或女子解放運動是沒有下文的，要有，也是思想複雜、違法淩亂的一篇東西。但事到今日，此種運動已是欲能不能，即下文已是不能不做，難道就任其盲目的前進、胡亂的寫去、絲毫不加以理智的裁制與指導麼？不。不。我四年前在我那本急就章的中國之家庭問題裏曾經說過：

婦女運動之大目的曰：求性的公道。今於宜於室家生活之女子，慂之使獨身，使營經濟獨立，使爲過當之生育限制；使其個人之能力不克與社會種族之需要相須相成：是得謂之公道乎？婦女問題固屬近代社會問題之一，我雖無不承認之；然本爲少數人之問題，即若干母性

不足而才智有餘之女子之問題，今經女權運動者之播弄，竟一變而為大多數女子之問題：是甚非有志於社會改革者之本意也。　最初之婦女問題為如何安插此少數母性特薄而才力特厚之女子；今日之婦女問題為如何使大多數婦女恢復其適當之家庭生活。換言之，婦女運動既不能無下文，而下文既不能像以前一般的無條理，無目的，則惟有改變思路，別求發揮的途徑。

那時候是一九二七年，我對於歐美——尤其是歐洲——婦女運動的新趨勢並沒有十分注意到，但私心自忖，『德不孤，必有鄰，』這一種見解決不是很新奇的，西方學者，與女權運動的接觸，比我要久，要直接，具此見解的一定大有人在。　至一九二九年五月，乃得購讀英人蒲士新著的這本婦女解放新論，細玩內容，觸處都是『實獲我心』之論。　我若有此材料，有此筆墨，我的志願之一也就是要寫這樣的一本書。

* * * *

蒲士這本書的內容，大致可以分為三大部分，第一部分論女權運動已成『推車撞壁』的形

勢，越求解放，越受梏桎，越求幸福，越得痛苦；不但女子自身沒有得到眞正的解放，社會生活全般，因爲功能失其適當的分配與調節，已經有一步不可行的危險。（書中第一至第四章。） 第二部分首敍作者所謂的『有機的社會觀』或『功能的社會觀』 社會功能以自然功能爲基礎，其中最顯而易見的當然是莫過於男女功能的斬然有別，所以接着就論男女平等觀念的謬誤與流毒，接着又論男女生理與心理的異點根柢如何深固，決非教育、環境、與極端的女權運動家的口號所可轉變、呵遂、排遣。（第五至第七章。） 第三部分，卽最後部分，始歸到所謂『解放新論』的本題。 婦女生活的中心場合，說來說去還是家庭，婦女教育的出路，說來說去還是不外做人之道，不但自己要怎樣爲人，並且怎樣要爲社會種族創造新人出來，好教我們今日所維持、建設、享受的種種，到後代不致無人維持，無人建設，無人享受。 婦女生存的目的，充其極，還不是種族的綿延與發揚光大麽？ 這便是新解放論的結論。 讀者如其接受第二部分的有機論與分功合作論，也就不能不接受這種比較不合時宜而合乎情理、合乎經驗、合乎科學事實的見解。（第末章，又散見全書其他部分。）

* * * *

蒲士在這本書裏有不少的讜言宏論，發人之所未發，値得我們擊節歎賞的，我現在要不憚瑣碎的、不嫌重複的，把他們擇尤引在下面。

他認爲婦女運動已到了推車撞壁的地步，他用着一個很有趣的譬喻說：

婦女運動的發展，很顯明的已經達到一個關口。已往，它所由存在的主要理由是因爲他能夠替許多女子開門，好教她們進入一向認爲是男子工作的園地。這種司閽的責任，現在可以說是已經盡了。各門已經大開，並且已經發現大多數的屋子，一箇發育尋常的女子進去之後，並不覺得特別的自在。不過，不管自在不自在，一箇新式的女子現在總可任意踏進任何屋子，沒有絲毫外界的拘束。不過司閽的責任既已完畢，婦女運動勢不能不別定方針，別圖發展，否則只好從此退休。（原書頁二三。）

蒲士以爲歷來的婦女解放運動，一面似乎解決了不少問題，一面也引起了不少的新的問題；一面似乎產生了一種新自由、新的獨立精神、一面却也造就了一種新桎梏、新的依賴性。他說：

事實明明是如此：近代世界所了解的婦女解放，所答復的舊問題和引起的新問題，實在一樣多。（原書頁一五。）

我順便要提到近代女權運動者的一箇很古怪的迷夢。甚麼呢？一箇女子，自朝至暮，爲了一箇不相干的男子在一間又熱又悶的辦公室裏工作——據說是『自由』的。另外一箇女子，爲了自己工作，爲了一箇自己心愛、自己挑上的男子工作，工作時間又並沒有多大限制——據說便是一箇『奴隸。』癡人說夢，一至於此！（原書頁二二。）

近代的新女子不但並不能不扶自庇，從心理方面看去，並且是恰恰相反。她依賴男子的程度，自昔已然，於今爲烈。生活的男女兩方面裏，女性方面的受男性理想、觀念、標準的包圍征服，再也沒有像今日的這般厲害的。（原書頁二五。）

解放運動的結果，不但沒有解放女子，並且產生了許多痛苦，教女子來忍受。據說凡是男女同工的制度或場合之下，女子的疾病律要比男子爲高，害病的要比男子多許多（原書頁四七。）

女權運動家提倡女子體育，認爲可以間接提高下一代子女的健康，但是事實上不但沒有提高下

一代的健康（原書頁四五，）並且把產婦自己的健康相對的打了一箇折扣。最近二十年間，各種疾病的死亡率大都有降低的趨勢，唯獨產母的死亡率年去年來依然如舊。這其間一部分的責任，不能不教但知提倡男子式的女子教育的人負去；女子運動便是這種教育的一部分。（原書頁四五—四六。）

解放運動的結果，不但妨害了女子的健康，並且把女子弄得不男不女，把社會生活也鬧得不倫不類：

若有男子把持了某種職業，不許女子加入，例如牧師業，於是婦女運動者便根據了男女平權的理論，要求加入。駕駛汽車一向是男子的職業，但若有一箇比較進取的女子學會了開汽車，居然也靠此喫起飯來，於是平權論者必歡呼相慶。諸如此類，不一而足。這種『女權運動』實在應當叫做『男化運動』，因為他的目的無非在模倣男子，男子做甚麼，她也要做甚麼。（原書頁八一。）

近來常有人說，女子的日子到了，女子恢復了她的本來面目了。是麼？要是的話，當代的

女子應該心滿意足了，又何以事實恰恰與此相反？　女子，尤其是年輕的女子，有史以來，怕再沒有像當代的這樣不安定的了。　這種不安的現象到處皆是，但是最厲害的恰好在男化運動最發達的國家裏。　這一層，在明白不安定與不知足的眞正原因——而非女權運動家所稱的原因——的人，自然並不以爲奇怪。　英美兩國，是女權最發達的國家，也是這種不安定不知足的現象最顯著的國家。　爲甚麼？　英美的女子甚麼權利都有，單單沒有『做女子』——即發展女子固有的特性——的權利！　（原書頁五五。）

女子『解放』後的社會生活怎樣？　十二個字可以敍述乾淨，『男子無以爲業，女子無以爲家。』更可以縮成六個大字，『男無業，女無家！』　藹士說得好：

我們一定得還歸那條永久的眞理，就是男女是相須相成的整體。　陰陽雙極性是宇宙的一條大原則；性的分別也無非是這條原則的表示；要是沒有它，人類的文化怕就不會有和諧的發展了。　把它取消了，不打緊，只怕文化要淪胥以盡！

近代的生活雖複雜，但是男女分工的局面並不因此而必得變動；男的基本功能在產生食

糧與財富，女的基本功能在產生子女。婦女主義者竭力想把這種分工的現象攪一箇混亂。結果怎樣？——百千萬的男子沒有工做，百千萬的女子不生兒子！（原書頁六六—六七）。

* * * *

婦女解放運動的所以求仁失仁，原因在一般社會思想的不健全，與性觀念的根本錯誤。不健全在那裏？把所由造成社會的分子當做彼此同一價值，彼此可以分立，彼此可以自足，而不知事實上適得其反。蒲士的有機論或功能論便根本否認社會分子是同一價值的可以分立而各箇自足的。（原書頁七二—七五。）錯誤在那裏？在根本否認男女兩性的種種不同是天賦的，有作用的，並且在不自量力的想造成各種勢力，來根本推翻這種種天賦的不同。兩性平等和平權的口號便是這種勢力的一種。蒲士有一段話，很能夠總括一般功能論與男女分工論的兩層意思。他說：

讀者如其不期然而然的感覺到『母道』和任何種男子的職業有絕大的區別，未便相提並論，那末實際上就不會承認了女子在社會裏的地位是特殊的，決不能和男子的地位同樣

看待。他也不當已經放棄了男女平權論的防線而加入了男女分工合作論的壁壘了。（原書頁一三二。）

從他的有機論裏，蒲士又產生了兩層見解，在我們中國人看來，是極對胃口的。第一是他的家庭單位論，第二是他的反權利論。關於第一點，他說：

實際上，個人自由的原則——婦女運動中最中心的觀念——和一夫一妻的法定婚姻制度的根本衝突是顯而易見的。自決的原則，要是眞正的合乎邏輯的應用起來，勢必至於把一向認爲社會單位的家庭完全消滅。婚姻以合異的觀念爲基礎。他責成兩個人把唯我的意念消除了，好教一個更高一些的本體可以產生，這個本體便是家庭。但是這條自決的原則却根本否認在個人與自我意志之上還有甚麼更高的本體。這個個人與種族（由家庭代表着）的根本不相容，便是『婦女與社會』問題的中堅，也便是這本解放新論想提出解決的。（原書頁一二五。）

蒲士的反權利論，我還嫌他說得不透徹，不肯定。他只說得，『凡屬兩人相與，彼此眞能諒解，

眞能尊重他們，就不會站在權利的立場上說話。』 這當然是很對的，可惜說得太輕淡了些。 其實權利觀念不打破，功能觀念即無由產生，因爲權利發乎箇人，而功能才顧到全體，其立脚點完全相反：在國家政治裏如此，社會生活裏如此，而家庭分子間的相與，與男女兩性的關係上尤其如此。說到此處，我不能不聯想到梁任公先生的一段名論，要比藩士的深刻多了：

權利觀念，可謂爲歐美政治思想之唯一的原素。 彼邦所謂人權……所謂階級鬥爭，種種活動，無一不導源於此。 乃至社會組織中最簡單最密切者如父子夫婦相互之關係，皆以此觀念行之。 此種觀念，入到我儕中國人腦中，直是無從了解。 父子夫婦間何故有彼我權利之可言，吾儕眞不能領悟此中妙諦。 （先秦政治思想史頁一四四——一四五。）

*　*　*　*

藩士以爲男女平權運動的結果，造成了一種女掌男權的局面、女子有特權的局面、女子有權利而無義務的局面。 他關於這三點都有很長的討論；關於第一點我們在上文已經引過他一段論『男化運動』的話。 關於第二點，他說，凡屬不是以前女子名分內做的事，她們都要根據了平

等的理論來搶來做。

但是一到了他們名分內能做的事，他們却大都不講平等而講特別待遇了。例如……

（原書頁八一——八二。）

某評論家五年前曾經說過：『女子根據了自然「平等」的理由來握取政權，又根據了自然「柔弱」的理由來維持她歷來所已得到的種種特權，』五年前的話現在都成爲事實了。（原書頁八三注。）

蒲士發現要是女權運動的政綱能殼一一實現，便可以使妻子有百權而無一責，丈夫有百責而無一權，他在原書一一二頁上，還列了一張很有趣的比較表：

妻子的權利如下：贍養權。家庭以外工作權（即丈夫反對，亦在所不顧）。居住地點抉擇權。邀請友人宴會權（請客費自然由丈夫負擔）。生育節制權。家事交付僕婦權（僕婦薪工自然由丈夫擔任。）身體『完全自主權』（近代妻子大約不再承認性的結合是婚姻契約的一部分。）再就一般言之，妻子應有完全的『個人自由權』

男子權利如下：　無。

事實上雖還未到此種地步，但是夫妻在法律上的不公允，妻子所受法律的保障遠在丈夫以上，則至少在英美各國已經成為事實。法學家蒙德摩倫西說：『已婚的女子是英國法律裏溺愛的驕子，』便指此意。　這一層，蒲士說，又豈是平權運動在理論上原有的期望？

*　*　*　*

原來男女之間是不能講平權或平等的，至少萬不能像歷來一班極端的婦運家那種講法，既經講了，結果自然是難免一種『乾綱廢頹』與『坤紀蕩弛』的局面。

男女的不平等可以從三方面觀察得來：一是從一般發育的快慢遲早，二是從體力智力性情等等的品性，三是從生殖的作用。　對於這三方面蒲士都討論到，但是在心理品性一層上說得最是透徹。

蒲士對於男女發育不同的討論，我還嫌其太少；他在『男與女』的一章裏，似乎完全沒有提到；他在第三章論當代女子教育的根本謬誤時，曾經說過幾句，並且引了不少的注解，以示不顧到

發育不同，因而得到的害處；但是此外便沒有了。 關於這一點，我希望讀者能參考靄理士前年訂正的第二版的男與女，(Havelock Ellis, Man and Woman) 以補蒲士的不足。

關於男女智力與性情的不相同，蒲士的議論可以說是面面俱到，應有盡有。 原文全書不過二百五十頁，而專論心理品性的多至四十頁，即五分之一不足六分之一有餘。 雖沒有靄理士男與女中間那般賅博，但讀去要比靄理士那本書有趣。

蒲士接着從男女心理品性的不同，論到生殖作用的輕重懸殊。 原來就是因為生殖作用輕重懸殊，才有今日心理品格的性質各異。 他說，男女智力的不同是性的演進的過程裏不可免除的一種現象。 生人以來，世代嬗遞，做女子的始終負着行經、分娩、哺乳的重大責任——結果，不但把她的行動束縛住了，並且把她所有的空閒時間都佔了去；否則她也許可以有機會把抽象的思考能力發展一下，像男子一樣。 幾千年以來，一箇通常的女子沒有不生育的，而子女的數目又總在四箇以上。 至於不生育的女子，她的理智生活的機會固然要好些，但是因為不生育，她的能力就傳不下去。 由此觀之，一箇通常產生

子女的女子，在智力上，是多少受了遺傳的限制的……。（原書頁一七六）

所以女子生殖責任的重大，不但影響了她的社會活動的範圍，並且限制了她的遺傳的能力。生殖責任既不能豁免，卽此種影響與限制無法消除。 卽使普天下的女子，從今日起，情願——並且假定她們也能夠——完全放棄生育的任務，以與男子爭一日之長，怕也是無濟於事，何況，她們未必人人情願，事實上也萬不可能，至少在行經的日期裏，她們是不便努力太甚的呢。 這種責任的不平均，和因此不平均現象而引起的種種吃虧與便宜，英國另外有一位婦女解放新論家稱它做『生殖上不平等的犧牲，』言其男的犧牲極少，而女的極多。 蒲士這一番議論，大都採自這位作家，讀者若要窮究此種議論的原委，最好是讀這位作家的原書（A. M. Ludovici: Man An Indictment)。

・　・　・　・

蒲士這一段議論有一點美中不足，就是他還不能忘情於『平等』這箇名詞。 他認為要是男女能各就其本性發展，對於社會與種族前途，能彼此分工合作，那就不妨叫做平等，那才是眞平

等。（原書頁一四二。） 對於這一點，我認爲靄理士比他要進步了。 靄理士在他第二版的男與女裏就很不客氣的把『平等』（equality）這箇名詞完全放棄，另外引進了一箇『等值』（equivalence）的名詞。 但據我看來這都是思想不能脫離前人窠臼的表示，蒲士不必說了，靄理士的新名詞也足證他對於以前通用的舊名詞未能完全忘情。 其實二位作家所論的現象無非是人與人之間『公道』的一部分，就是性的公道。 通常一箇人的發育機會、作業、享用，若是可以和他的天賦的能力相副，不過度亦非不及：這種情形我們就叫做平等，其實這就是公道。 如今因性別而男女彼此的發育機會、作業、與享用，也各與其天賦的能力相副，無有餘不足之病，豈不是就是性的公道麽？ 二百年來社會生活中抽象與空洞的名詞的毒也不算不厲害了，也該有機會稍稍休息了罷？ （詳見上文平等駁議。）

蒲士的結論，不用多說，是很簡單的。 他並不主張今後不要婦女運動，婦女運動到今日已是欲罷不能。 已前的婦女運動已經在幾個先進的國家裏幫同造成了『男無業，女無家』的局面；

如今要改造這種局面，解鈴須是繫鈴人，這責任自然還得在婦女運動身上。

不過，今後的新婦女運動、新解放運動，真要發生實效，須得注意三大要點：

第一要認清科學的事實；

第二要轉換價值的觀念；

第三要改變運動的目標。

科學的事實是：男女的品性是有天賦的不同的。品性既有不同，功用豈能一致？不能一致而強之，才有今日種種紛亂的局面。如今要撥亂反治，非先重新認清所謂『性的兩極性』和他的涵義不可。

以前的極端的婦女運動家以為創造文化和產生財富的事業是高一等的，而創造家庭和產生子女是低一等的。其比較不極端的，雖不致鄙棄家庭與子女，至少也把它們當作一種無可奈何的責任。殊不知創造家庭、產生子女，即所以創造文化、產生財富；手續雖較間接，責任尤為基本。若以男子為創造文化、產生財富的人，那末，女子便是創造創造文化的人的人、產生產生財富的人、

的人，豈不是更少不得撇不開麼？ 可是要教女子們了解這一層很簡單的道理，非先更換她們的價值觀念不可。 至於男子們，對於這一層道理，尤其不能不有深切的體會。 若是他們早就能體會到此，他們就決不會鄙視女子和歷來女子的事業，而所謂女權運動者也就不必發生，即使發生，至今也早上了正軌了。

以前婦女運動的目標是個人的解放與舒展，今後婦女運動的目標是社會與種族的治安與演進。 生物演化的大原則，發現了已久，久已成為通人常識的一部分，也久已在動植物界應用而得有驚人的效果；但是對於人生至今尚未發生何種實際的影響。 婦女運動確乎是一種強大的社會勢力，用得其當，可以促進人類的演進，不當，可以制人類的死命。 這決不是一句聳人聽聞的話。 一個『男無業，女無家』的社會裏，個人生存既已不能有充分的保障，試問尚有幾分餘地，可以教人做生育的事，尤其是教健全優秀的分子做生育的事。 健全分子而不生育或少生育，人類縱不至於一朝覆滅，雖生亦等於死耳。 已往的婦女運動，便不為社會與種族——尤其是不為種族——通盤籌算，我們因此可以不客氣的說它是反演進的。 如今要幡然變計，作演進的功臣，而

非其摯肘者，惟有放棄以前極端的個人獨立自由的舊目標，而代以社會與種族的安全與繁榮的新目標；所謂種族者，也無非是未來的社會而已。

蒲士對於新解放的『事實基礎』、『價值觀念與『進行鵠的』三點是認識得異常清楚的。關於各點的議論散見全書中，但關於第一點的集中在書的中部，關於第二點的集中在書的前部，尤其是第三章，關於第三點的自然是在最後的一章裏，就中約有五分之一是專談『種族問題的』。

* * * *

蒲士（Meyrick Booth）是英國人，生於一八八三年。初習科學於里茲大學（Leeds），後留學德、奧、瑞士，入耶納（Jena）等大學專攻哲學及心理學，為倭鏗（Fucken）、理普曼（Liebmann）、與弗厄士德（Fuerster）的入室弟子。關於倭鏗，他曾經翻譯過他兩種最長的著作；自己也著書一種，叫做倭鏗的哲學與影響。弗厄士德婚姻與性的問題一書的英譯本也是他的貢獻。歐戰期內，蒲士加入了朋友宗的赤十字會工作，服務了三年。戰後嘗漫遊德、意、瑞士、諸國，探討社會狀況，其論文散見各國諸大雜誌中。這本關於『婦女解放新論』的書也是他戰後三四年間觀

察探討的成績，恐怕要算他一生的大手筆之一了。

（此篇原稿見優生月刊第一卷，第三期，亦即劉譯婦女解放新論序文。）

民族元氣篇

一　論元氣之一般斲喪

好比一個病人，中華民族已經到了醫生所謂打大針的地步。三四十年來，強心針打了不知多少次，但是總不見起色，最多不過是暫時的興奮罷了。現在要看這一針大針究竟有幾分效力。要沒有的話，中國是老實不客氣的完了。

這一段話不止是一個譬喻，一個比論。社會學家喜歡利用生物學家發見的許多名目，高談其社會病理學。這裏却不這樣。這裏說民族有病，是真的有病，不是比方。一個人可以體虛氣弱，可以神智昏迷，難道許多人，許多在同一民族裏的人，就不能同時病麼？強心針與大針確是譬喻，那是聯想到了孟子『無敵國外患者，國恒亡；生於憂患，死於安樂』那段話而說的。外患來了，

可以看病人之中究竟有幾個比較不病的，比較健旺的，比較神志清明的；要有的話，他們自然會出來，是內心按耐不住，外力壓迫不住的；所謂『時勢造英雄』的說法便是。 至於病了的人，到此也不能不稍事掙扎，也可以看他們掙扎到甚麼程度，因而診斷他們的病究竟到了甚麼程度，已經入了膏肓沒有。

這幾天的情形並不見好。 第一種的人，體血健旺，神智清明，對於當前的危局有應付的決心和應付的能力的人，到如今還未見出頭露面，大概是實在沒有的緣故。 幾年來的黨治，網羅人才，不算不力，但他們到此也是一籌莫展；不說應付的能力如何，連同應付的決心，似乎還有問題。 國難發生了快兩個月了，各派別之間依然是若接若離，大講其和平統一的條件。 對內的團結，尚且沒有決心，可以遷延到半月以上，還講甚麼同仇敵愾、一致對外呢？ 民族是真病了，出不出半個有力量的領袖來！

大多數的人本來是病了的。 他們這幾天也勉強掙扎了。 他們吶喊，摩拳擦掌，在榻上亂翻身，但總因氣血虧損，最多不過可以有應付的表示；至於應付的工作，他們是不行的，因為工作是長

時期的，須要有堅持的能力。這一點現在還不能十分斷定，因爲尙在熱烈的進行中。但就已往的經驗而論，一次强心針只能引起五分鐘的興奮，這次的希望怕不會十分大。且等着看罷。

民族是病了，民族的競存力日就衰弱。在太平的時候，還勉强可以做一些事，到了亂世，簡直是沒有辦法，宋朝末年如此，明朝末年如此，現在似乎又到了一個同樣的時期了。老輩明白歷史的說，現在的局面和明末的局面簡直是沒有分別，外無良將，內無良相，不但沒有，並且是黨派分歧，不衷一是；卽有少數有禦侮的決心與能力的人，也不能有所施展，甚而至於因爲傾軋嫉妬反被糟蹋了的。我們平心靜氣聽去，不能不承認這種比論是對的，並且還可以進一步的說，現下的局面還比不上明末的局面。第一，目下有禦侮的決心的人固然不會沒有，但是有能力的人却還沒有應運產生。熊廷弼、孫承宗、袁崇煥這一類的人就找不到一個。第二，明末的人能力雖薄弱，却並不貪生惡死，殉難死節的官民以千百計；雖不能直接的殺敵致果，至少間接有不少的激勵的影響。現在呢？妥協成爲原則，倒戈變做風氣。從人才方面看，旣多旣不能令又不受命之人，從生活方面看，又成旣不能生又不能死之局：民族到此，元氣蓋已斵喪殆盡，名雖未亡，與亡何別？

『哀莫大於心死，而身死次之，』不錯。 請把這兩句話推廣了說，『哀莫大於亡種，而亡國次之。』 民族亡就等於種亡，沒有多大分別。 印度是亡國了的，但是他的民族未亡。 他在重重壓迫之下，還產生了一個甘地，一個太谷爾，和不少第一流的藝術家和科學家，贏得世人的崇拜與傾倒。 猶太是亡國了的，但是他的人才，層出不窮，至今還握着思想界與金融界的一大部分的牛耳。印度國與猶太國是沒有了，但是印度民族與猶太民族却始終健在；並且只要它們保持元氣，能繼續不斷的有人才產生，爲民族爭光，爲人類造福，國家的主權是早晚可以恢復的。 近代的中華民族却可憐了，它的情形恰恰和猶太印度相反，面子上總算維持着一個獨立的國家，實際上却是徧體瘡痍，氣息僅屬。 我們要是一旦亡國，那是眞亡了，前途沒有恢復的指望。 猶太國亡了二千年，但是猶太民族並沒有變做歷史上的陳迹。 萬一我們要亡的話，我們連這一點都夠不上，因爲猶太的亡，大半亡於外來的壓力，我們的亡，亡於元氣的喪盡！

但是說也奇怪，今日的大病，却並不在病的本身，不在元氣的喪盡，而在身當其境的人不知道自己病了，不承認元氣所賸無幾，還在那裏任情的斲喪。 那才是一件可以痛哭流涕的事！

何以知道身當其境的人不自知其病？ 我們剛才已經說過了，這個病不是譬喻，是眞病，是生理上先天缺陷後天失調而產生的狀態。 這一層，十個中國人裏至少有九個不知道，給他們講了他們也不承認；他們最多不過承認是後天失調，沒有喫相當的補藥罷了。 甚麼生計不充裕呀、教育不普及呀、政治不清明呀……他們以爲都是後天失調在種種方面的表示。 這都不錯，這種種都得設法改良，但是我們以爲在着手改良以前，先得了解民族的健全程度究竟如何，然後才可以對症發藥，不落虛空。 亂吃補藥是沒有用處的。 補了沒有用，再怪醫生不好，藥力不到，更是無裨實際，徒見其眼光的淺薄罷了。 在後天失調的診斷案裏，更有人完全把病因推在外國人身上的。外國人的勢力確乎很兇，虛弱的民族像中國有些承當不起，像這一番的遼吉事件，更其是突如其來，足以制人死命。 但是要曉得平時但怪別國的侵略而不問自己民族的實力，就等於一個病人不問自己的氣體荏弱，力謀內力的充實，而但怪細菌的襲擊，呵斥呪咀，以爲借此即可排遣，其眼光之淺薄，尤在剛才說的那種人之上。 這兩種人到今日還不明白若是一個人體氣充實，第一便無須特殊的調養，第二更不怕細菌的侵襲，不但不怕，並且往往可以磨鍊一種抵抗力出來；個人如此，

民族是許多血統大同小異的個人的集合，自然也無不如此了。這又是推論，不是比論。

何以知道元氣雖所賸無幾，我們還正在任情斲喪？中華民族在這個新舊中西交替的當兒最須要的是兩種人才，一是有組織能力的領袖人才，一是有發明能力的科學人才：前一種可以叫政治、經濟、社會生活上軌道；第二種可以提高文化的水平線，以與歐美各先進國齊驅並駕。但是維新以來的經驗告訴我們，我們目下所欠缺的恰好就是這兩種人才，並且偶有第二流第三流的這種人才出來，又往往被外來的勢力包圍埋沒了。二十年來，政治沒有脫離過統於一尊的舊說，更沒有放棄過黨同伐異的惡習，在實際的政治組織如此，在思想上也是如此。試問這種情形之下，有一些領袖能力而思想比較不落窠臼的人會有多少爲自己圖發展爲民族謀幸福的機會，要是沒有，或者有而不能盡其才力，他們的受埋沒是遲早的事，無可避免的。這便是一種斲喪的行爲！二三十年來的教育，拾了外國人的唾餘，大講其學制，大講其中心思想，大講其升學的資格，愈講得多，費用愈大，窮而有志的青年愈得不到讀書的機會，也就愈得不到爲國家社會努力的機會。以前的科舉制度雖大不孚人望，但在當時，至少有一部分的寒士還可以稍露頭角；如今他們唯一

的權利是受淘汰。 他們無力受大學教育，不掙扎，自然是無聲無臭的埋沒了，掙扎加入了不合時宜的黨派，結果他無非是一個犧牲！ 這又是一種自己斵喪的行爲！ 元氣旣虧，斵喪又大，這樣的一個民族不亡，眞是徼天之幸了。

上文這兩種斵喪，讀者要萬千注意，不是暫時的而是萬劫不復的。 人才是有先天的根據的；一個有才具的青年，若是沒有發展的機會，因而受淘汰，那就算是完了，沒有第二個人可以出來替代。 我們不能說這個人固然可惜，但我們不妨隨意找一個別人給他充分的機會，教發展到第一個青年可以發展到的地步，因爲不是個個青年可以造就的。 要是青年們都是一樣的品質，都可以造就，那末局部的損失，我們也不必叫它做斵喪了。

所以一面我觀察民族的先天虛弱，一面也承認它後天失調。 但是這種失調和上文說的有些不同。 我們二三十年來在政治上、教育上、經濟上，不算不努力，但是因爲不問民族的本質，有許多失之操切的地方和因操切而產生的錯誤，結果，不但不能喚出人才，培植人才，反而埋沒了不少的人才的原料，使元氣越來越虧損。 一言以蔽之，二三年來的革新運動對於人才確乎有一種消

極的淘汰的作用。

元氣的虧損，不是一朝一夕所可恢復的。但至少我們應當了解，民族猶之個人，是可以病的，中華民族確乎是一個病態的民族；至少我們也應該設法，使現存的元氣，不致再往下消沉。調養固然要緊，殺菌也固然要緊，尤其是在這個當兒，但是明白自己的體氣，似乎更是一個先決的問題。世間無金剛不壞之身，個人如此，全部民族也是如此。中華民族，據一部分的人類學者的見解，是世界各民族中比較最後演化的一個，論理在體力智力上也應當是最進步的；在歷史裏確也有過幾度的發揚光大；但何以到了今日，外禦之來，竟不能多所激發人家處心積慮的謀我，我卻一籌莫展的待斃；這究竟是爲了甚麼？

這是一段無上的反求諸己的機會，無上的爲自己診斷處方的機會。

（此篇原稿見時代評論第一卷第一期。）

二　鮑蒂思教授的華人智力觀

我們在上半篇裏提出了一個難得有人問的問題：中華民族的元氣還賸多少？答復是元氣所賸無幾。這樣一個答復的根據是很淺薄的，事前沒有統計，沒有測驗，只有一般的觀察。到底對不對，還得憑民族生物學者的從長探討。

美國有一位心理學者，叫做鮑蒂思（S. D. Porteus），向在檀香山大學裏担任教授，中間曾經回到過美國去代替低能問題專家高達德（H. H. Goddard），做伐恩蘭低能教養院的研究主任。一九二四年三月，他在應用心理學雜誌裏發表了一篇文字，專論年齡、性別、種族三者和性情與智力的關係，中間有一大部分講到中國人，並且處處和日本人相提並論。他的結論是中國人的智力很不高明，比不上大部分的西洋人，並且也比不上日本人。不管他這種結論對不對，我們既然論到元氣問題，似乎應該參攷到他，尤其是因為他是一個科學家，是很有地位的。至於他的測驗方法究竟有多少可靠性，他所測驗的中國人是否足以代表中國整個的民族，那自然也是值得推敲的問題，但這是要請教國內的心理學者的；我在此但負介紹的責任。

現在我把他那篇文字摘要譯在下面，但文中有幾張圖表，恕不能一一譯出轉載。

『我在檀香山大學担任了兩年病態心理學的教席。在這兩年裏，我前後量過約摸五千個頭顱，東洋西洋人都有。我曾經預備過一張圖，從這圖裏可以看出六歲的日本兒童和同年的盎格羅撒克遜兒童幾乎有同等的腦量發展程度，六歲以後，一直到十六歲，兩種人的腦量發展，雖稍有上下，但是很並行的。十六歲以上的，我來不及量，就離開檀香山了。但就它種觀察所及，十四五歲以上，白種人的發展有加快的傾向，從此兩條綫就不大並行了。這也許因爲日本人比較矮小的緣故；十四五歲以後，身材既不大長高，腦量也就不大長大了。但若這個解釋是確的，那末中國人的不如日本人是很顯而易見的。中國兒童，不論任何年齡，都比不上日本兒童。這却不能歸之於身材的不同了，因爲中國兒童不但不比日本兒童矮，反而要高大。這種平均腦量發展的分別，我不能不認爲是很重要的。我並且相信它可以幫同解釋，爲甚麼日本成爲列强之一，而中國的國際地位反而不如日本。就種族的本質而論，日本人要比中國人聰明，不但男的如此，女的也是如此。（圖中有四條線是關於中日民族的，兩男兩女，其高下次序爲日男、中男、日女、中女。）

『現在我們進而論智力的高下。腦量是結構，智力是作用，兩者不能無連帶關係……，講起

學習的能力來，中國兒童比日本兒童強些；但講起適應生命的種種境遇的能力來……，中國兒童實在不如日本兒童。

『智力的定義不一，以前很普通的一個是：「對於新境遇的一般的適應力，叫做智力」；我現在提一個比較簡單但是比較更達意的：「日進有功的適應力」或「進步的適應力」……。

『記住了這個新定義，我們可以進而比較各種族的近代的成績的多寡大小，和智力的高下。例如中國人，他們是有過一段很偉大的歷史的。他們對於世界文化，也有過好幾樁重要的貢獻。火藥，印刷術，都算是他們的發明。但是他們的適應能力並不見得日進有功。很多年以前，他們的文化發展就到達了高原，以後就在平線上走動，再也不向上了。印刷術也許是他們最初發明和利用的，但是因爲他們的文字異常重笨，發明之後，對於平民們也沒有多大利益。種族全般的文化進步大部分原在教天才們的成績可以公諸平民的同好，使他們都能享受。可惜中國人似乎做不到這一點。但是西洋人的智力，取得了印刷術之後，不但不放鬆，並且繼續改進，使合於自己的用途。所以我們要尋優越的腦量的優越的作用，不宜僅僅求之於學習的能力。我們一定

得承認所謂進步的適應力不僅僅是學習的能力，而是許多心理品性之和，勇敢呀、毅力呀、耐性呀、決心呀、遠見呀、計畫的能力呀，和實行計畫的隨機應變呀，統統在內。有這種種品性的人，其成功的程度，一定要遠在沒有這種品性的人之上。個人如此，種族也是如此。

『因為要測驗這種品性，我在十年前（一九一四）便編製了一種迷宮式的測驗法……；我在檀香山的兩年裏，就用它和別種方法來測驗過一千多兒童，也是東西洋的都有。講起學習的能力，我發見葡萄牙人、中國人、日本人之間，沒有多大分別。我用的是比納西蒙的測驗法，這個測驗法是最宜乎測驗學習能力的……。

『但是這一類的測驗是很片面的，他對於一個人的適應能力、日進有功的適應能力，似乎測不到或測到得很有限……

『換了迷宮式一類的測驗之後，各種族的分別就比較顯著了。用比納西蒙的測驗法測驗的結果，日本男童的智力較中國男童的稍低，但用了迷宮測驗法的結果，恰恰相反，不但相反，並且日本的男童要高許多，從十歲以後，每一歲都比中國男童強；在十歲以前，日本男童並且超過了美

國的男童。『日本的女童，雖在日本男童之下，却在中國女童之上。……』

摘譯的文字完了。鮑啓思教授到底對不對，我們不得而知。在沒有人做第二次並且規模更大的研究之前，我們自然不便完全接受他的結論。但即就現在而論，我們也沒有法子來否認它。

但目前的問題不在承認或否認他的結論。他的結論既拙巧（也許不是拙巧）和我們元氣不足的議論相合，自不妨引來供我們參攷。目前的問題，我在上文就說了，我們要認淸我們民族的問題恐怕不止是浮面的、皮膚上的，而是深入了腠理的。鮑思蒂教授一類的研究，至少可以教我們知道，這種憂懼不是杞人的憂懼，也不是疑神疑鬼的憂懼；也教我們知道，在發為此種憂懼的議論的人，也並不是故作驚人之論，以稱快於一時。

我們的大忌，不在病，而在諱疾忌醫，在不肯受診斷；不在不如人，而在不自知其不如人。假若眞不如人而能有自知之明，雖一時趕不上人，不能和人相競，至少自己的病態不至再加深。醫生

們有一句話：病人能自知其病之底蘊，則其治療之功已半成。 可見不但不加深，且有輕減的希望。但若實不如人而故作不在人後，在在和人在浮面的生活上勉强競爭，結果效力未覩，一種自餒的心理，一種 "inferiority complex"，就在潛意識裏暗中滋長，可以引起別的變態來充其極，可以使可治者成爲不治。

鮑教授這一篇研究，也許不能增加我們對於自己病態的認識，但至少能彀警策我們，教我們知道：時至今日，再不想認識，再不想自知底蘊，便要噬臍莫及了！

（此篇原稿見時代評論第一卷第二期。）

人文選擇與中華民族

——兩個制度的討論——

一

生物演化的原則包含三大方面，也可以說是三大步驟：一是變異，二是遺傳，三是選擇。變異是生物所由進展的因子——是一個進取的因子；遺傳是進展後所以維持進展的程度或狀態使不致倒退或消失的因子——是一個保守的因子。選擇是在進取與保守之中，加以甄別去取的因子；演化的過程所以可以稱爲演進的過程，是全靠這個選擇的因子。

這都是常識，理論上就是不學生物學的人也都明白，也都承認。但是講起實際的應用來，一般人却以爲他只適用於人類以下的動物；到了人類，人類智慧產生了文化，文化有積聚性，有無限的模

範與薰陶的力量，甚至可以轉移人性；所以生物演化的原則就不再適用了。 這一篇討論的立脚點恰恰和此相反，認爲文化的力量雖大，他不能阻擋選擇的行施，也的確沒有阻擋過選擇的行施；他至多可以轉移選擇的方向，變更選擇的品類，但是對於選擇的原則，始終未曾改動得分毫。

二

究竟甚麼叫做選擇？ 生物個體們因爲遺傳與際遇的不同，配偶行爲的發生有有無遲早的分別，生產後裔的行爲有有無、遲早、多少的分別，死亡的行爲也有遲早的分別。 這三種不同的行爲，在人類方面，我們有比較簡括的三個名詞來代表，叫做，軒輊的婚姻率、軒輊的生產率、軒輊的死亡率。 軒輊的現象，就是淘汰和選擇的結果。 同一地段裏，同一時期裏，人物的各種流品，在數量的分配上，因爲淘汰和選擇，便有顯著的不同。

上文是解釋選擇二字。

選擇有兩種，一是自然選擇或自然淘汰。 一是在普通動植物方面，人工選擇或人爲選擇，在

人類方面，可以叫做社會選擇，或文化選擇，我今稱之為人文選擇。 人類自有文化以來，受了自然選擇以外，還要受文化勢力的支配。 一時代有一時代的文化，在一時代之內，往往有某派文化勢力特別佔優勢，順之者生，逆之者亡。 例如漢朝以後的中國人，凡是比較能彀在孔門或儒家的學說和制度以內討生活的，生存的機會總要大些，配偶的機會也要早些，生兒育女的機會也要多些。這層至今還沒有人切實研究過，但是正統者和異端者不能共戴一天，至少不能戴得相等，是中外古今的通例，可以無疑的。 但是說也奇怪，若是我們能看得遠些，講起死亡來，不限於一時代內的個人，而推及他們綿延到幾代或幾十代的血統，我們就往往發見順之者亡、逆之者生的現象。 例如中古時代以至今日基督教統治下的歐洲人， 舊教把凡是性情溫良、比較能彀損己利人的分子一批一批的吸收去當神父、尼姑、和尚；他們是照矩規不能結婚的，所以日子一多，教會越發達，社會上溫良恭讓的分子便越少；到得今日，只落了一句優生學家不勝感慨係之的話：(The Church has brutalized the breed of our forefathers)（『教會把我們祖宗的血統畜化了，』）這不是順應一種文化勢力的反亡而違反的反而生了麼？ 我們總覺得奇怪，歐洲人自己也覺得奇怪，

為甚麼基督教二千年人們的社會行為，不但不見進步，反見退步，歷屆的戰爭、帝國侵略主義的膨脹、勞資和其它階級間的攘奪嫉妬，無非是損人利己違反教義的行為；我們又安知這些不是基督教自身的選擇作用所幫同釀成的呢？

基督教的人文選擇作用正合着一句俗語：『扳了石頭壓自己的脚。』 有這種選擇作用的文化勢力，在近代正多着咧，例如都市運動、婦女運動、高等教育運動。

以上解釋人文選擇四個字。

三

我在別處（中國評論週報，第一卷，第三期）討論『中華民族的競存力』的時候，認為中華民族在自然選擇和文化選擇兩方面多少吃過一些虧，在自然選擇一方面吃的虧特別的大。 關於這一點，耶魯大學講師亨丁頓氏在他的『種族的品性』裏有過很長的討論；我在前年已經把亨氏的議論翻譯出來（自然淘汰與中華民族性）。 據亨氏的觀察，中華民族在這方面所以喫

大虧，是因爲荒年太多，而荒年之多又因爲中國北方和西北方的特殊的氣候風土情形。　氣候風土的學問，我不熟悉，不敢多所推測；即使熟悉了，要想加以糾正，我恐大部分也不在人力範圍以內。例如造林一端，似乎直接可以減少水旱之災，間接可以減少荒年，但是西北部沙漠化的傾向決非人力所可阻止，既不可阻止，造林即使成功，也是很有限的；或者天定勝人，勉强造成了，也是要毀的。這一方面萬一有多大補救的方法，我希望有機會可以向氣象學地質學專家討教。　本文範圍，不得已，只得限於人文選擇的一方面了。

但是我們討論的範圍，還可以縮小一下。　剛才講選擇作用，不是有個人的存亡、兩性的配偶、子息的產生三方面麼？　關於個人的生死一端，文化的勢力實際上沒有多大力量，一個比較有志氣有能力的人，普通的文化環境未必能永久壓住他，教他起不來，即使把他壓住了，只要他有機會結婚生子，他的志力還可以傳給下代，到了那時候，文化的壓力也許就不能繼續維持，終於要給他——他的血統——一個揚眉吐氣的日子。　例如以前科舉制度盛行的時候，祖或父終身不第，到了兒子或孫子手裏，便大大『出秀』的。　反過來，却往往有一己的生活極端成功，但是因爲一時

代的風尚，至於獨身，或成婚而不留子息的，例如近代歐美的許多學者。 可見文化勢力，影響及個人存亡者小，而影響及婚姻生殖者大。 且死亡一端，到了有文化的人類，幾乎成爲自然選擇所由行施的唯一途徑。 醫學衞生雖然發達，還未脫離中國人所稱『藥醫不死病，死病無藥醫』的一句舊話，也可見是不受多大文化勢力的左右的。 但是一個人究竟成婚不成婚，早婚還是遲婚，生子不生子，多生還是少生，却很受文化勢力的支配，尤其是在今日。 所以我們講到文化勢力的選擇作用，就不妨以婚姻與生產二方面爲限。

這樣一來，我們要討論的問題就變做：

如何利用已然的現存的文化勢力，和如何產生新的文化勢力，使中華民族裏比較優秀的分子可以取得婚姻生產的保障，取得婚姻率生產率的提高？

所謂已然的勢力、現存的勢力、和新的勢力是很難劃分的；所謂利用和所謂產生也不是兩個完全分得開的手續；所以我們不妨把這問題另外陳述一下：

如何變通現存的種種文化勢力，使中華民族中比較優秀的分子可以取得婚姻與生產的

保障或兩者的效率的提高？

四

講種族改良的人並沒有甚麼迷夢，他一端咬定生物演化的幾條原則，一端要利用一個社會裏已經長了根的若干文化勢力來實現這幾條原則，實現的結果便是種族的改進，便是種族競存力的提高。　英國學者戈爾登是這派學問的鼻祖，他在三十年前（一九〇一）就做了一篇文章，叫做法律和輿情現狀下改良人種的可能（The Possible Improvement of the Human Breed under Existing Conditions of Law and Sentiment）。　戈爾登那時說的是歐美的法律和輿情狀態；我們要顧慮到的是中國的法律和輿情，約言之，即是文化的背景。　至於咬定生物演化的原則，那是彼此一樣的。

我以前討論『競存力』的時候，說過中國民族雖然喫了不少的自然選擇的虧，但居然還敷衍到今日，沒有步希臘、羅馬、猶太、印度的後塵，似乎是因為有兩派文化勢力在暗中呵護。　這兩派

勢力始終並不十分大，但足夠維持我們種族的生命，教他輕易不至夭折；別的古代民族，因爲完全缺少這兩種勢力，或有其一而無其二，連維持都不能夠；今日思之，我們有了它們，雖不足以自豪，至少也可以自慰的。俗語說；留得青山在，不怕沒柴燒，先要有了生存，然後可以說繁榮。這兩派文化勢力至少教我們生存到了如今；如今要繼續生存，要繁榮，却要看以後的努力如何了，本文所討論的，也不過此點。

五

這兩派文化勢力是甚麼？第一便是家庭單位主義和家族制度。近人攻擊家族制度的種種理由，我大都承認，但是它也有一點好處，這點好處便是二三千年來民族的命脈所繫，他們却沒有看到。要是沒有家族制度，這班人所咀咒的壞處當然不會有，因爲民族自身也許早就解體了。過渡時代往往是一個反抗舊制度舊文物的時期，也往往是進取心迷蒙了理解力的時期，家族制度的全部要受詆毀原是意計中事。但是外國學者隔江觀火，往往看得很清楚，有兩位優生學家

說。

(Popenoe and Johnson, Applied Eugenics):

A deep desire for that "terrestrial immortality" involved in posterity should be fostered. The doctrine of the continuity of germplasm might play a large part in religion. It should at least be brought home to everyone at some point in his education. Man should have a much stronger feeling of identity with his forbears and his progeny. Is it not a loss to Christians that they have so much less of this feeling than the Chinese?

（牠們應當培植一種深刻的願望，就是把子女看作一種『地上的永生』觀念所由寄託的東西。精質不滅和綿續不斷的學說不妨在宗教信仰裏佔一大部分的勢力，至少也應當在任何人的教育的過程裏，遲早要讓他明白瞭解這一點。人類對於祖先與後輩一種同氣連枝的感情，應當多多的加深。基督教徒在這方面的感情遠不及中國人，豈不是一種損失麼？）

這裏從優生學的眼光所提出的中國家族制度裏比較最可以稱道的一點恰恰是國內改造家攻擊最着力的一點。『不孝有三無後爲大』八個字不幸和孝字混在一起，當初在廢孝運動的當兒，自然格外的聽了觸耳。但是它的精意和必然的效果也無非是剛才那位美國學者所暗示的『一脈相傳綿延不斷』罷了。那位學者對於中國文化並沒有比這一點更深切的領會，要是他有，並且聽見過像『承先啓後』『繼往開來』『光前裕後』『源遠流長』『根深葉茂』一類在西洋文字裏絕對尋不出的成語，他一定可以跳起來！因爲它們便是中國人富有"the feeling of identity with his forbears and his progeny" 的明白表示。

『不孝有三，無後爲大』一類的教訓至少已經給我們一個綿延種族生命的効用。我說至少，因爲還不止這一點。能彀體會和實行這八字誡命的，甚而至於能夠認識這八個字的，在當日教育不普及的中國，已經不能不算是比較中上的分子。在實際上我們也知道，以前上流社會的人雖未必比中下社會的人多生育，至少是生育得一樣，決沒有今日西洋頭輕脚重愈下流生產愈多的現象。這樣說來，這誡命所維持的種族生命，不僅僅維持而已，多少還有一點推進之功。

不過我們始終不能不承認這種推進的功夫是有限的。爲甚麼？家族制度的種種功用總結起來，不外兩層，種族生命的維持而外，便是社會秩序的保障。這兩層功用中，就在中國，社會的倫理的功用是明的、是自覺的；種族的生物的功用是暗的、是比較不自覺的。所以中國家族制度的尊祖、敬宗、收族三大效用裏，收族始終最佔優越的地位，周代始親同姓，孔子『譏世卿而重同姓』，便是偏重家族制度的社會效用和倫理效用的重要表示。到了今日，宗法解體已久，敬宗久已不成問題，挽近因祭祀迹近迷信，尊祖的效用亦漸消失，但是同族的誅求無厭，依然是內地社會中顯著的事實。

假定以一『十』字代表家族的組織，橫線代表同時存在的族人，縱線的上半代表已亡或未亡的祖宗，下半代表已生或未生的子孫。我們歷來的自覺的努力，就大半用在橫線上，現代改革家所攻擊的種種，十九是在橫線上用力太過的許多弊病。

至於縱線上呢？我們的努力，雖比其他民族爲多，用現在的眼光看來，我還嫌其不夠。不但不夠，並且嫌其用得輕重失當。縱線不是有上下二半麽？但是我們的努力卻十分之七八是用

在上半『尊祖』便是完全偏在上半的，『敬宗』爲社會性的行爲，但尊祖故敬宗，也只照顧到縱線的上半。　至於下半呢？　有後主義似乎是偏重下半了，但是因爲怕不孝才想有後，不是爲有後而有後，實際上還是偏重了上半。　『繼往開來』『承先啓後』一類的話實在並沒有完全做到，『繼』和『承』的功夫做得太多，『啓』和『開』的功夫做得不足。　縱線上的功夫，中國人最大的成績還是在『愼終追遠』一端。

根據上文的議論，我以爲我們從種族改良的觀點，宜乎提出兩層變通的辦法。　爲要革除因偏重橫線而產生的種種弊病，同時又好教大部分的精神灌輸到縱線上去，我在二年前提出了所謂折中的家庭制度。（拙著中國之家庭問題。）　就是，橫面看來，家庭的單位是愈小愈相宜，一家只宜有一房，其他房分依次成立，便依次分出去自成單位；但是縱面看來，每家所能籠罩的代數却是愈多愈好，活的普通總有祖孫父子三代，至於死的近的仍宜歲時紀念，略遠的至少載在譜牒，也可以存紀念的微意。　一家後成數房的，紀念和記載可以分別履行外，存活的老輩可以分期輪流侍養。　一切務使血脈相承的觀感始終可以激發而不消失。

這是關於折中家庭制的實際的組織。關於此制的理論方面，我很採取英國人文主義者歇雷的說數。歇雷從種族改進的觀點看去，認為個人主義和社會主義各走極端，對於個人和社會雙方都能顧到的一種人生哲學應當以家庭為中心或本位，即家庭主義。歇氏自己說：(F. C. S. Schiller, Politics and Eugenics)

We might ask them (the politicians) to contemplate a fundamental fact of social life, which Western civilization has never properly appreciated, and is now in danger of forgetting altogether. It is simply this, that THE BIOLOGICAL UNIT OF HUMAN LIFE IS NEITHER THE INDIVIDUAL NOR THE STATE BUT THE FAMILY.

It follows that the first condition of social prosperity is an organization which is biologically sound, and that Individualism and Socialism are both profoundly wrong, and dangerous to human survival, if they cannot satisfy this first condition.

（我們不妨請他們政治家）把社會生活的很基本的一件事實，揣摩一下。這一件事實，西洋文化向來就沒有明白領會過，如今並且有完全忘却的危險。這事實很簡單的是：人類生活的生物的單位既不是箇人，亦不是國家，而是家庭。

由此可知社會繁榮的第一個條件是組織方面要健全，從生物學的眼光看要健全。箇人主義和社會主義，假若不能滿足這第一個條件，便是根本上有錯誤，並且將危害到人類的生存。）

社會主義和個人主義都不相宜，因爲都走極端。可以『執兩而用中』的是家庭主義。舊式的大家庭制不相宜，西洋式的小家庭制也不相宜，因爲各趨向極端：大家庭像一個小社會，是一個實行國家社會主義的小小模範區域；小家庭則又偏向個人主義方面，是近代個人主義發達後的產物。唯有折中制，在社會效用方面可以救大家庭之『失』，而在種族效用方面却可以保留大家庭的『得』；其與小家庭的比較，則所補救與保留，恰好與此相反。

第二種變通的辦法是於『愼終追遠』的觀念以外，別倡一『敬始懷來』的觀念，好教凡是

成家的人少向已往看，多向未來看，少向祖宗看，多向子孫看。 縱線上的前瞻和後顧，論理是應當相等的，但是因爲以前太向已往的看了，今日似宜矯枉過正一些，要多多的向未來看。 方才引過的兩位美國的優生學者，對於這一點，也有幾句關心的話：

It may be urged in opposition that such conceptions (the feeling of identity with one's forbears and one's progeny and the like) are dangerously static and have thereby harmed China. But that can be avoided by shifting the balance a little from the progenitors to the posterity

（也許有人要反對說，這一類血脈相絕的觀念是很保守的，並且保守到一個很危險的地步，所以中國就吃虧了。 但這是可以補救的，就是把重心稍稍從祖先的一端移到子孫的一端。）

那位英國的人文思想家也說：

There are at present in existence two great social schemes which have shown great

vitality and power of endurance, and attained a high degree of civilization.… I refer, of course, to China and Japan. Both these states have in our day undergone enormous revolutions and are still confronted with stupendous problems in adjusting their economic and moral order to the new situations created for them by the contact of an aggressive civilization which was technically their superior. It seems probable enough that their intelligence and statesmanship will succeed in assimilating the technical methods and material and military advantages of Western science, but no one as yet can hazard a guess as to what will be the spiritual effects of Europeanization on the fabric of their beliefs and institutions. But if these can be adjusted to the new knowledge, if science can be absorbed without destroying the moral unity of the family, if the ancestor-worship of the animist can be developed into the descendant-worship of the eugenist, one can see no reason why there should

not be prognosticated for both of them a rosier future and a more assured continuance than for our European societies……

（當今存在着的有兩大個社會組織，始終很有活力，很能維持不替，文化的發達，也已臻很高的境界。 這兩個組織自然是中國與日本。 這兩個國家近來剛經歷過很大的變遷，並且正擺上許多困難的問題，亟切要求解決。 它們要把它們的經濟與倫理制度在新的環境中求位育，而此種環境又是和一個在技術上比較發達的和多少具有侵略性的文化接觸後所產生的，所以許多問題就分外見得不容易解決了。 它們的智力和經濟長才大概不難吸收種種技術的方法以及西洋科學在物質與軍事方面的種種便利，但是歐化對於它們的信仰和制度上將發生何種精神的影響，却誰都不敢任意猜測了。 不過假若它們一面吸收科學，一面却能保全家庭的倫理的完整，假若精靈主義者的祖先的崇拜可以發展成爲優生學者的子孫的懷柔，我們看不出甚麼理由爲甚麼它們的前途不會比歐洲各民族的社會更來得有光彩，更可以維持久遠。）

一個民族眞能深體而力行『謹始懷來』的大道理，許多優生學的問題，自然迎刃而解。『敬始』就是『謹婚姻之始』，就是注重婚姻選擇，確定婚姻選擇的標準。『懷來』，就是眷念着未來的子息，眷念云者，不祇是指望他們來到，並且要在未來之先，給他們一個競存的强有力的準備，就是給他們一個健全的遺傳；要是不能給他們，就不必望他們來。因爲要給子息們一個健全的起點，就更不不能注重姻選和姻選的標準。婚姻並不是個人的終身大事，乃是一血統一種族終天的大事，因爲不愼選擇於先，定要抱恨終天於後；一人娶妻出嫁，不祇是娶一個單個的女子或嫁一個單個的丈夫，實在同時把她的十七八代的祖宗都給娶上，或同時嫁給了他的十七八代的祖宗。領會得這種種見解，才能彀『謹始懷來』。

六

第二派文化勢力，和中華民族二千年來的生命有密切關係的，便是選舉制度。選舉制度的基本原則既是甄別與挑剔，他和人文選擇自不能無正面的關係：這層道理卽不必敷陳事實，也可

以明白的。選舉的選擇，原以個人為單位的，但因為和家族制度同時存在，大家把婚姻生產的行為認作一種義務，所以經過選舉制度甄拔的個人，在競存力上，總要比未受甄拔的佔些優勢。魏晉六朝行九品官人之法，極重門地，選舉必稽譜狀，甄別的單位幾乎變做家族而無復個人；所以那時候選舉制度的甄別作用和他的人文選擇作用幾乎混而為一。

選舉制度和家族制度一樣，也有二大效用，一是社會的或政治的，一是種族的或生物的。但前者是顯明的、自覺的去尋找的，後者却是絕不明顯；這也是和家族制度一樣。選舉制度為國家羅致可以作政治設施的人才，可以為鄉邦表率的領袖；這種種效用是顯而易見的。但是此種人才和領袖因而多得生存生殖的保障，因而得綿延其血統於不替，却並不顯而易見。選舉制施行後第一步的效果是定流品，流品越好，社會身分越高，婚姻選擇的範圍越狹，選擇的標準越嚴；故家大族，流風餘韻，因而可以歷久不墜，民族有故家大族做領袖表率，也得以歷久而不衰微滅亡。上文提到英人歇需關於家族制度的話，現在在選舉制度上，他也有幾句鑒賞的評語。他推敲羅馬之所以滅亡，認為最後的原因還是生物的，還是因為民族中比較卓越的血統得不到文化勢力的

保障的緣故。　他把中國和羅馬比較，普通認爲羅馬所由滅亡的種種文化勢力，中國都有，但是中國始終未滅亡，所以然者，因爲中國另外有一種文化勢力爲羅馬所無，這派勢力就是選舉制度；他說：

For after all most of these causes of decay may be seen operating elsewhere, without leading to a complete collapse. In China, for example, they have merely produced a stationary civilization. Why should not Rome have remained stationary like China which has always tamed and absorbed her barbarian conquerors. The only vital difference I can see in the two cases is that for 3,000 years China, irrespective of the quarrels of her dynasts, recruited her administrators by a competitive Civil Service Examination in the classics, and that this somehow picked out the best brains.

（因爲這種種衰亡的原因畢竟並不限於羅馬，我們在別處也可以看見它們活動。　例如

在中國，它們不過造成了一個富有保守性的文化。 為甚麼羅馬不能同樣的保守到現在，同樣的把外來的半開化的征服者給馴服了、吸收了呢？ 我以為二者之間唯一的極關重要的不同之點就在：中國三千年來，朝代縱有興亡，而用經術考試來選擇文官的方法，則始終未變，而這種方法說不定把人口中最有智力的人挑選了出來。（按：歇雷於中國歷史未必熟悉，故所說與事實略有出入，競試的辦法，始於隋代，至唐而後通行，以前則祗有鄉國領袖比較主觀的選擇罷了。）

這又是過渡時期中當局者溷旁觀者清的一個例子。 歇雷認為中國民族歷來所由保世滋大的唯一制度，也就是三十年前一班講維新的學者們攻擊得最厲害的一種制度，也就是梁任公先生以居然能夠打倒引以自豪的一種制度。 在這一點上，選舉制度末流的遭遇和家族制度末流的遭遇又是大致一樣。

選舉制度究竟有過多大的種族效用，尚待切實研究，不過我們不妨截取歷史的一段，比較的仔細端詳一下，看能不能得到一些比上文所說更實在一些的論證。 我覺得是可以的。 魏晉六

朝行九品官人之法，分別流品最嚴，那時候在社會交際上，也就最講門地主義；婚姻是交際上最重要的一部分，自然更受門地主義的支配。那時候的婚姻締結，只限於幾乎指頭上數得淸的幾家；大族若王、謝、衞、羊、庾、郗、溫、桓、……轉輾爲婚，或相互爲婚，在血統上成爲一個大組合。隋唐改變選舉的方法，流品之分，雖不像以前嚴密，但兩晉六朝門地主義的風氣，依然很强烈；李愼因爵位不及族望，雖以淸望歷要官，和人家通信，只敍『隴西』而不敍官銜。李是當時四大姓之一，其餘三大姓是崔、盧、鄭，稱做四門鼎甲。但當時還有太原王氏，是兩晉六朝傳下來的舊家，資格較四姓還要老，於是四姓爲婚，爭向王氏；李肇說：『太原王氏四姓得之爲美，故呼爲鈒鏤王家，』鈒鏤二字，指金質而銀飾的貴重物品。當時世家大族之受重視，於此可見一斑了。

當時這種姻選的風氣，弊病雖多，但因爲多少不能沒有客觀的標準，結果也頗有値得欣賞的。我在此舉兩種成績，認爲和選舉制度所造成的門地婚姻有密切的因果關係。一是魏、晉、六朝、三唐時代書法的深造，尤以兩晉時代爲登峯造極，而在當時最足以代表的自然要推王衞二族的人物。王氏自王曠至王淳之，前後出書法大家九人；王羲之七個兒子，出名的六個，衞氏自衞覬至衞

夫人的兒子李充，前後也出了八九人。何以在書法發達的時期中，這二姓特別的發達呢？書史會要上說：『王與衞世爲中表，故王曠得蔡邕書法於衞夫人，以授羲之』。普通看了這種記載，只了解王衞二氏書法在表面上的師承關係，而不知師承之下，固別有生物的根據在，這個根據便是書法天才，再加上好幾代近親結婚的功夫，教這種天才越來越卓越，越來越濃厚。簡而言之，魏、晉、六朝、三唐書法的發達，是因緣於門地主義的婚姻；兩晉比較的更發達，是因爲門地講得更嚴格；王衞二氏的特殊發達，是因爲門地的講究而外，再加上好幾代的血緣結婚。門地姻婚通行既久，自然而然變爲血緣婚姻，這是一定的趨勢。當時這一類血緣姻婚一定很多；當譜牒一派學問最發達的時候，有所謂『中表之譜』的，也許就因爲作締結這一類婚婣時有所參考才發生的，至少因爲這一類事實很多，不能不於普通婚姻之外，加以記載。

九品官人法造成的門地婚姻再有一種貢獻，就是人的品貌長得整齊。這一層不比書法，記載當然更要缺乏。但零星的文字上的證據還不算少。晉書裏講到男子人品整齊至少有下列幾個人：裴楷、陸雲、潘岳、王恭、衞玠、王衍、石苞、嵇康、王戎、王濛、韓壽、桓溫；六朝各朝正史裏也有類似的

記載。其餘各朝正史列傳中，講到品貌美麗的絕少，唐書稱『美姿儀』的似乎只有二人：崔湜與盧承慶；但是這二人居然都出在上文所稱四門鼎甲之中，就是出在最講門地婚姻的人家，也是很有趣的一點。這一類記載的多，既推晉書第一，則推論起來各時代品貌整齊的男子的多，大概也要推晉朝第一了。並且當時愛美的風氣，似乎也比別的時代爲發達，潘岳則『擲果盈車』，衞玠則『觀者如堵』，玠二十七歲死的時候，時人說他是『被人看殺』的；王濛的『破帽』，居然有許多女子要搶；讀史到此，好像讀了希臘神話；兩性間彼此愛美的神情，竟可以這樣的自由表露，眞可叫絕！並且當時有種種形容姿容美麗的名詞或短句，後世大都未能繼續通用：王恭『濯濯若春月柳，』王戎『爛爛如巖下電；』當時又喜歡把『玉』做譬喻，『璧人，』『連璧，』『玉山行，』『藍田美玉，』『玉山將頹，』『瑤林瓊樹』之類，眞是不一而足；又喜歡用神僊做譬喻，王恭、王衍、杜洪理、蓋道、陶洪業，都有過神仙的雅號。這種種都是在別的時代裏不多見的。爲甚麽？因爲在別的時代裏，比較的不講求婚姻選擇，至少選擇的標準中，不注重品貌的端正。晉武帝爲太子納衞瓘女，他的理由是衞女有五『可：』一是種品賢良，二是多子善育，三是品貌端正，四是身材修長，五

是膚色潔白。（晉書惠賈皇后傳說：初武帝頗爲太子取衞瓘女，元后納賈郭親黨之說，欲婚賈氏。帝曰，衞公女有五可，賈公女有五不可。衞家種賢而多子，美而長白，賈家種妬而少子，醜而短黑。）婚姻能講選擇能講得怎樣親切客觀合乎生物學的原則，今日講優生婚姻的人所見到的亦不能外是！

上節中的衞瓘不是別人，就是上文所引衞覬的兒子，也是衞夫人與衞玠的祖父，無一不是書法大家。這樣說來，門地婚姻的兩種貢獻，書法與品貌的健美，不都萃於一門了麼？其實當時的大族都有類似的表現，不止衞氏一家而已。

此外別有一點可以附帶提及，就是兩晉六朝的人雅擅談吐，正史上有記載的至少有衞玠、王衍、王儉、李繪、元善等幾個人。兩晉清談之風盛行，自然也有他生物的根據。

統觀兩晉六朝的人物，確有其特異之處，而其所以特異的原因，我以爲直接是門地婚姻，而間接是九品官人法所養成的流品觀念。隋唐而下，因爲選舉制度始終維持，所以這種風氣也始終存在，但都沒有隋唐以前的强烈。近代此風最盛的要推蘇州一隅，和他的鄰近州縣。蘇州是近

代科舉最出人才的地方，講起品貌來，也是最出秀的地方，也是談吐比較最蘊藉流利的地方，這三端同時存在，居然和上文講的兩晉時代一樣，當然也不是偶然的符合。

不過二千多年的選舉制度，總算起來也只給了我們一個祗夠維持的文化，談不上多少發揚光大。爲甚麼？這又好像家族制度一樣，也因爲有兩個很大的毛病。第一是政治作用太大，第二是選擇的標準太狹太少。

分別流品，是選舉制的社會的也是種族的效用；爲政府得官員，是他的政治效用，除了兩晉六朝行九品官人法外，其餘如徵辟科舉等辦法大都太偏重選擇吏才方面；雖還不至於像近代的文官考試完全以挑選官員做目的，但當時已經有不少的弊病了。大家爲了想做官，才加入考試或其他的挑選的手續，就是毛病；比較清高一些的人，也許就裹足不前，而應試中選的反爲比較庸碌之輩。及既作官，因爲種種原因，生活上亦未必得到圓滿的保障。假設能多注重些流品的區分，叫入選者不論在何種業務裏，即不一定作官，也可以得到社會的看重，即得佔競存的優勢，人文選擇的效果豈不是更可以收得圓滿些麼？

歷代選擇標準的狹窄是無須說得的。隋唐而上，比較廣些，隋唐初用科舉，唐用三科十九目，比較最廣，例如明算一目，可以甄拔數學天才高的人出來。宋制已甚狹，熙甯貢舉新法，幾乎只考經義。元朝試四書，始以朱子章句集注為限，明以後用八股，方法上雖較以前略有客觀標準，而範圍始終為宋元之舊。試問在這種制度之下，人才的種類會不會多？有一些科學天才的人，在這種選擇標準之下，有否出人頭地的機會？我四年前曾經討論到這一點：

> 科舉制度為自來社會優秀分子自拔於社會之唯一階梯，故其範圍之廣狹，方法之寬密，攸關社會選擇問題者至重且大。如專以文辭取士，如隋大業時制，則專攻經義或他術者必在被擯之列；反之，如專尚經藝，如宋熙甯時制，則擅文學或他術者且不受人景仰；積久執社會之牛耳者，大多數將如出模鑄，其思想相似，其觀念相似，其行事操守莫不相似，而社會進步之機不絕如縷矣。不僅此也，思想操守不能完全離天稟而獨立，富理想者宜理學，多情緒者宜詞章，善邏輯者宜科學、宜考據；是則選舉範圍之廣狹不僅影響一時代社會之流品，抑且波及種族之流品矣。其為禍為福，不更遠大耶？（留美學生月報，第十一卷第三號。）

科舉制度取消已二十餘年，孫中山先生的考試院的建議，似乎是預備把它在原則上恢復過來。不過最近南京考試院的工作完全是偏在文官的甄拔方面，絕對談不上區分流品那一層精義。我們對它也就沒有甚麼希望。

不過我們以後要從人文選擇的路徑，把中華民族的品性重新整頓起來，一種籠括的、科學的、嚴格的甄別流品的制度，和家庭制度一樣，是絕對不可少的。

七

選舉制度與家族制度都發源於孔門的社會哲學。孔門社會哲學是一個承認並且看重差等現象的哲學，和近代人文生物學家有許多暗合的地方。因為注重差等，所以孔門社會哲學裏，對於感情和理智的運用，有這樣的一段話：

仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。

親親有殺，即是家族制度所由成立的中心理論；尊賢有等，即是選舉制度所由成立的中心理

論。關於這點，我以前曾經另外詳細討論到過。（留美學生季報，見上。）現在要說的利用家庭與選舉二種制度的人文選擇的能力，我們對於孔門的社會哲學，似乎有再加以變通的必要。

（此篇原稿見新月第三卷第二期。）

附錄

「東省漢族殖民品質之研究」徵求案

緣起

晚近日人揚言於世曰，二十年來，南滿洲之進步，皆日本才力日本資財經營之結果。經營北滿東省鐵道之俄人，對於北滿，亦未嘗不作此種自文其侵略行為之論調。世人但見日俄經營之外觀，而不察人文進步之底蘊，亦往往以為微日俄之力，東省至今日或猶為榛莽荒穢之域。彼走馬看花之歐美觀風家無論矣，而我國人士亦竟不乏抱此種觀感者，則甚可怪已。夷考其實，東省今日人文之猛進，就極保守之估量言之，由於鄰邦之啓發者固半，由於當地人民之奮發有為者亦

半，詎可舉其一而遺其二！東省一新興之地域也；其富源未可限量，其人口則十九爲能任重赴遠之殖民；以富於毅力勇於任事之殖民營未可限量之土地資源，則雖無隣國之通力合作，欲求其不進步，不可得也。

近世人口問題中最有趣味之一端爲大規模之國際移民或國內殖民。而移民或殖民運動中最有趣味之一方面厥爲移殖者之品質之優越。一地人口之中，非盡人可爲移民或殖民；必也特力獨行之士，有進取騖遠之心以喚起其移殖之志願，有冒險耐勞之性以維持其移殖之經過，有聰明幹練之才以開拓其移殖之環境；一而十，十而百，聲應氣求，遞假而移殖之運動以成。若此之運動，在西方則以英荷民族移殖新英蘭爲最著；至若新英蘭殖民之轉徙美國中部及太平洋沿岸諸州，及澳大利亞與新西蘭之開拓，則至今尚不及百年耳。其在中華民族，則有東三省之拓殖。

論者往往以東三省之拓殖爲近頃二三十年內事。此種見解之知一而不知二，正與以最近東省之文物進步爲盡出隣國領袖之力之見解相同。東省與南滿鐵道之興築爲近年來殖民數激增之一大原因，固無得而否認之者；然設謂大規模之東省殖民運動乃濫觴於鐵道之興築則大

謬。試考之史實，此種運動實始自洪武初年（約公元一三七〇）定遼諸衞之設置；是其歷史之資格蓋遠在西方移殖運動之上。自此五六十年間，陸續設置之衞所，多至三十餘處，皆在遼河流域以內而歷歷可考者，其在吉黑兩省而至今不易查考者猶數倍於此數。設每衞以五六〇〇戶。每戶以五人至六人計算，卽得總人口百萬有餘；此百萬者之後裔殆爲今日東省之基本人口。迨後滿族勃興，漢人遭殺戮者有之，被迫入關者有之，然其籍沒入官或編審爲「漢軍」者，爲數必猶復可觀。清制不許漢人出關，然自康熙初設令至光緒末撤令，二百餘年間，干冒法紀陸續移徙者又奚止數百萬人。且新舊殖民之間，其品質亦不無軒輕也。在昔交通阻梗，法令森嚴，其移徙也難，難則爲之者之智力體力必特强而後可。今則水陸運輸，朝發夕至，既無法網之阻攔，復有種種社會機關爲之推挽，故移徙也易，易則幾於盡人可以爲之，而無須乎多量之體力與智力爲之先容。是則鐵道興築後東省殖民之品質，或較興築前之殖民品質稍遜一籌也。其以殖民之發展完全歸功於鐵道交通之便利者，亦可以稍休矣。

然此不過自因推果之議論耳。其究能成立與否，則胥視客觀事實之充分與否爲斷。鄙人

不敏，久有志於此種事實之搜輯而未得間，客夏因事有遼甯之行，並嘗北至長春濱江，半月之間，所得印象，幾無一與上文所云相剌謬者。　近頃全國運動大會，東北健兒有驚人之成績，而田徑一項，於田徑中之長短跑，尤爲關內士女所望塵莫及，論者皆以此歸功於訓練之有素與教導之得宜，而不知其基本原因，或卽在品質之優越也。　鄙人持東省民品優越之說久矣，今茲運動大會之結果，乃適足爲我說張軍，私衷愉快，有不可以言語形容者。　興會所至，乃不自揣譾陋，草爲徵求案一紙，倩三省知好廣爲傳播，至希接案者按題賜答，俾得加以歸納，而著爲比較確切之結論；或於東省民族與文物前途，不無一得之助云爾。

一九三〇年元月潘光旦謹識。

徵求項目

一　關於應徵人自身之事實

一、姓名與性別

二、籍貫　　省　　縣

三、住址或通信處

四、職業

二　關於應徵人家族之遷徙行為者

五、關內原籍　　省　　縣

六、移徙年月　最初移徙至東三省約在　　代　　（帝王年號）年間（如能詳填年月尤所歡迎：　　年　　月）

七、落跡地點．今　　省　　縣

八、移徙原因　當時係因下列原因或動機，始有移徙之舉：

1

2.

3.

九、移徙人數　最初移徙者約有男　　人女　　人

十、移徙路由（請就下列口岸或關隘之一加一×號或填明）



十一、應徵人同族，如係陸續遷出，請自第二次起，就下列空格，逐一填明：

	第二次		第三次		第四次		第五次	
年月								
移往地								
移徙原因								
路由								
人數	男	女	男	女	男	女	男	女

十二、應徵人家族移往東三省以來，在三省範圍以內，族中支派有無遷徙及散布行爲？若然，亦請照填於後：

原住地				
支派	移往地	移徙動因	移徙年月	移徙人數
甲支				
乙支				
丙支				
丁支				
戊支				

十三、應徵人家族自移入東三省以來，在三省範圍以內，支派中有無再三遷徙或改籍行為？若然，亦請照填於後：

支派	原住地	初次遷往地	二次遷往地	三次遷往地	四次遷往地
甲					
乙					
丙					
丁					
戊					

十四、應徵人家族移入東三省以後，族中支派有無遷徙入關之行為？若然，亦請照填於後：

	關外原住地	關內移回地	移回原因	移回人數
甲支				
乙支				
丙支				

三　關於族人言行功績者

十五、明清兩代中，應徵人族中曾應科舉之試驗而得有功名者約有

翰林與進士　（明）○○人；（清）○○人

舉人與貢生　（明）○○人；（清）○○人

秀才　（明）○○人；（清）○○人

特科或其他 (明)○○人 (清)○○人

(文武兩種，如能分別註明，尤所歡迎)

十六、清代以前，族中人如曾有為文武大官者，請擇尤照填於後：

第○○世 ○○公於○○朝官至○○○○○

第○○世 ○○公於○○朝官至○○○○○

第○○世 ○○公於○○朝官至○○○○○

十七、民國以前，族中人於農、林、鑛、商、工、交通諸方面，如有重要建樹，請斟酌照填於後：

方面	事業	年代	人物(第幾世某公)

十八、民國以前，族中人如有重要著述，請擇尤照填於後：

著作名稱	卷數	年代	著者（第幾世某公）

四　關於滿漢關係者

十九、應徵人先輩曾為包衣旗人否？（　）若然，曾隸屬何旗？（　旗）

二十、應徵人先輩曾為漢軍旗人否？（　）若然，曾隸屬何旗？（　旗）

二十一、如係漢軍旗人或包衣旗人，於清朝入關前後曾建有功績否？若然，請擇尤照填於下（如不止五人，請就徵求案末尾空白上逐一敍明）：

第○世○○公　於○○朝官至○○○○

第○世○○公　於○○朝官至○○○○

第○世○○公　於○○朝官至○○○○

第○世○○公　於○○朝官至○○○○

第○世○○公　於○○朝官至○○○○

二十二、應徵人族中歷來與滿州土著曾有婚姻關係否？（　　）若然，約共幾起？

（　　起）

五　關於應徵人家族現狀者

二十三、應徵人今日闔族人口約○○○人

二十四、應徵人闔族在東三省之分布如何？　請照填於後：

省	縣	人數（約）

二十五、應徵人族中子弟服務社會以何界爲最多？（　　界）

六　關於應徵人家族史料者

二十六、應徵人家族，自最初遷出至今已有○○○世

二十七、應徵人家族修有譜系否?（ ）

二十八、家譜最近一次之修訂約爲何時?（ 年 月）

二十九、應徵人家族始遷出關時，或有墓誌碑銘之類記述長途跋涉草萊初闢時之艱難困苦情形，可否請抄示一二於後?